Paidós
Básica

Arnold Gehlen

Antropología filosófica

Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo

Antropología filosófica
Arnold Gehlen

Tras la modestia de un pensamiento que debe reconocer la dificultad que tiene para atrapar directamente o en la mera representación las ideas directrices, que acepta que la investigación empírica es indispensable, Gehlen afirma que la meta de su filosofía es encontrar las instituciones fundamentales y sus nociones rectoras. Pero, a partir de ahí, su ambición es más amplia: no sólo abarcar disciplinas tan distintas como la morfología, la fisiología, la psicología, la lingüística, etc., sino también intentar que los conceptos e ideas que se empleen en su modelo del hombre sean específicos para este objeto "hombre" y, además, lo bastante generales como para ser aplicables tanto al aspecto físico como al psíquico, como por ejemplo el concepto de acción. El resultado —que parte de la intención de elaborar una imagen del hombre que explique su actitud cultural como ser biológico— interesará igualmente a un amplio abanico de lectores: no sólo a quienes se sientan ya atraídos por el propio título, sino también a todos aquellos que experimenten una cierta curiosidad por las acciones y producciones del espíritu humano.

Paidós
Básica

PB

ISBN 84-7509-929-7
32062
9 788475 099293

CREATIVE COMMONS

Diseño: Estudio Mariscal & Asociados

Antropología filosófica

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

11. E. Jaques - *La forma del tiempo*
12. L. A. White - *Tecnología medieval y cambio social*
13. C. G. Hempel - *La explicación científica*
14. P. Honigsheim - *Max Weber*
15. R. D. Laing y D. G. Cooper - *Razón y violencia*
16. C. K. Ogden e I. A. Richards - *El significado del significado*
17. D. L. Slobin - *Introducción a la psicolingüística*
18. M. Deutsch y R. M. Krauss - *Teorías en psicología social*
19. H. Gerth y C. Wright Mills - *Carácter y estructura social*
20. C. L. Stevenson - *Ética y lenguaje*
21. A. A. Moles - *Sociodinámica de la cultura*
22. C. S. Nino - *Ética y derechos humanos*
23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. C. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K. W. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. C. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. G. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstien - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*

Arnold Gehlen

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD DE MALAGA
6100931853

Antropología filosófica

Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo

ediciones PAIDOS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Anthropogische und sozialprychologische Untersuchungen* (págs. 1-144)
Publicado en alemán por Rowohlt Taschenbuch Verlag Gunbh

Traducción de Carmen Cienfuegos W.
Revisión e introducción de Antonio Aguilera

Cubierta de Eskenazi & Asociados

CREATIVE COMMONS

1.ª edición en Ediciones Paidós, 1993

© 1986 by Rowohlt Taschenbuch Verlag Gmbtt
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-7509-929-7
Depósito legal: B-22.322/1993

Impreso en Hurope, S.A.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción, por *Antonio Aguilera* 9
El matrimonio entre naturaleza y espíritu 9
Un ser activo 11
Verdad de lo irracional 13
Más allá de lo instrumental 14
Institucionalismo 16
Protofantasía 17
Nuevas ideas directrices 20

1. Contribución a la historia de la antropología 23
2. De la esencia de la experiencia 41
3. Una imagen del hombre 61
4. La imagen del hombre a la luz de la antropología moderna 73
5. Hombre e instituciones 87
6. Sobre cultura, naturaleza y naturalidad 97
7. La técnica vista por la antropología 113
8. La reacción instintiva a las percepciones 125
9. La situación social en nuestra época 151
10. La voz «antropología filosófica» 167

Bibliografía 171
Índice de nombres 179
Índice analítico 183

INTRODUCCIÓN

El matrimonio entre naturaleza y espíritu

Gehlen: Bien, el niño que se esconde tras el delantal de la madre tiene miedo, pero tiene también el mínimo y el óptimo de seguridad que la situación permite. Señor Adorno, usted verá aquí seguramente otra vez el problema de la mayoría de edad. Pero ¿cree usted realmente que se puede cargar a todos los hombres con la problemática de fondo, con el dispendio de reflexión, con los errores vitales de profundas consecuencias que hemos cometido queriendo escabullirnos y liberarnos? Me gustaría mucho saberlo.

Adorno: Sobre esto sólo puedo contestarle sencillamente ¡sí! Tengo una idea de la felicidad objetiva y de la desesperación objetiva, y yo diría que mientras se descargue a los hombres y no se les dé responsabilidad y autodeterminación totales, su bienestar y su felicidad en este mundo serán pura apariencia. Y una apariencia que algún día estallará. Y cuando estalle, tendrá consecuencias desastrosas.

Gehlen: Y cuando hemos llegado exactamente al punto en el que usted dice «sí» y yo digo «no», o, al revés, en el que yo diría que todo lo que hasta el presente sabemos y podemos predicar del hombre indica que su punto de vista, aunque generoso, magnífico incluso, es un punto de vista antropológicamente utópico...[1]

Arnold Gehlen cree que las instituciones son diques que protegen al hombre de la barbarie, como el matrimonio protege a los cónyuges del *pathos* anímico, objetivando las relaciones, enajenándolas para que lo biológico, lo económico y la progenie dominen sobre las personas. Para él «las instituciones son las formas supremas del orden y del destino que nos amparan y nos consumen sobreviviéndonos larga-

1. «¿Es la sociología una ciencia del hombre?» (pág. 193), apéndice en HARICH, *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Grijalbo, 1988.

mente»,[2] a ellas se entregan los hombres perspicaces con la libertad del que comprende que en ellas se alcanza una subjetividad más elevada, con la única libertad posible, la del sometimiento consciente a un otro. Apel se pregunta si no existen instituciones, como la filosofía en cuanto idea directriz de la metainstitución del lenguaje, como la democracia parlamentaria, que encarnen la subjetividad crítica moderna liberada de las instituciones. Gehlen contesta que no se puede ser Esculapio y Sócrates a la vez, que no se pueden fundar dialécticamente las instituciones al modo de Platón; sin embargo el mismo Gehlen sigue haciendo filosofía, una filosofía superior que se ocupa del matrimonio entre naturaleza y espíritu (Novalis) [3] como si un nuevo Sócrates presocrático reclamara dialécticamente a Esculapio. A la pregunta cínica entre los críticos de la ilustración sobre la servidumbre voluntaria, a la pregunta de si la mayoría de los hombres no son como niños que necesitan esconderse tras el delantal de las instituciones establecidas, se opondría hoy otra que Gehlen no puede hacerse: ¿han llegado a ser nuestras macroinstituciones tan sutiles que buscan y producen los hombres menores de edad que necesitan proteger para justificarse? Los encuentran y los mantienen en lo que son, mera repetición de su miserable existencia, haciéndoles creer que son libres, libres en cuanto no sometidos a ellas. El matrimonio entre naturaleza y espíritu ha dado paso a un contrato entre una macrocultura natural y una naturaleza cultural donde lo torturado por esa institución de conveniencia apenas ha comenzado a estallar. Gehlen ha comprendido bien la fuerza cuasinatural de la cultura, pero su amor por las culturas arcaicas, orgánicas, le impide asumir lo que vagamente intuye, que detrás del subjetivismo moderno que tanto odia hay bastante más sujeción que en las culturas arcaicas, o que las viejas instituciones que han perdido ya su aura necesitan de nuevo vestidos para proseguir su tarea. Gehlen no ha explicado el divorcio al que ha sido impulsado el viejo matrimonio entre naturaleza y cultura. Bajo la apariencia de una confianza en las ciencias, en la sociología, en la biología, en una filosofía empírica, Gehlen desconfía hasta tal punto de ellas, que acaba cayendo en una metafísica de lo irracional claramente premoderna, sin que pueda ampararse en el arte moderno o en recursos de la moderna filosofía que podrían ofrecer un adecuado contrapunto secularizado que no obligase a escarbar hacia un fondo bien problemático.

2. APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, pág. 191.

3. GEHLEN, *Der Mensch*, Athenäum, Francfort-Bonn, 1966, pág. 404. Trad. cast. en Salamanca, ed. Sígueme, 1980, pág. 475.

Un ser activo

El pensador que ha buscado siempre algo digno de ser servido defiende la dignidad de todo lo consolidado e independizado en la historia humana, de lo que otorga al hombre un carácter de obligatoriedad. Se entrega a la indignidad de la vieja servidumbre acaso con el consuelo de creerse entre los que deciden, precisamente quien dice que no se puede ser Sócrates y Esculapio. La única razón que enarbola Gehlen para justificar el sometimiento está en lo que llama la peligrosidad constitucional del hombre, en una monstruosa naturaleza carente de instintos, en la desmesura de un excedente impulsivo (*Antriebsüberschuß*) incapaz de ser satisfecho y que le arroja una vez y otra vez a situaciones arriesgadas donde se procura medios para vivir. La idea gehliana del hombre como ser activo se opone tanto al cartesianismo como a la imagen clásica del hombre como animal racional.

La consciencia es entendida como fase de la acción, al modo del pragmatismo americano, pero de un pragmatismo que Gehlen confronta con el idealismo alemán.[4] Lo que hace posible la reflexión, incluso la más pura, es el sistema de actividades bien conformadas y establecidas que libera energía hacia fuera. Es una infraestructura sensomotriz la que permite que se haga la luz donde aquélla lo necesita, especialmente cuando frente a otros animales no aparece como cerrada, como programada por medio de instintos, patrones sensoriales o figuras cinéticas. La consciencia o la razón surgen del proceso vital frenado, allí donde la percepción encuentra estímulos que exigen una dirección con vistas a lo lejano o donde la irritación vital, producida por necesidades o indigencias, por obstáculos y resistencias al proceso vital, obliga a buscar satisfacción o requiere protección. La consciencia no alcanza a iluminar lo que la sostiene, salvo en la medida en que eso la necesita. Gehlen recupera la idea nietzschiana de una consciencia como superficie, de una actividad especializada vuelta hacia fuera que sólo responde a las exigencias del proceso vital. Todos los procesos vitales interiores o que no quedan frenados son inconscientes, están lejos del foco luminoso de la consciencia. Siguiendo a Nietzsche afirma Gehlen que la gran razón del cuerpo tiene como instrumento suyo a la pequeña razón que se llama espíritu. Sin embargo Gehlen no considera, como el Nietzsche que sigue a Diderot

4. FONK, Peter: *Transformation der Dialektik. Grundzüge der Philosophie Arnold Gehlens*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 1983 (pág. 41).

o a Rousseau, que el hombre en cuanto animal que medita sea por ello un ser depravado, que pudiera prescindirse de la conciencia en un proceso vital no reprimido. La consciencia está al servicio de la perfección del proceso orgánico, incluso en sus formas más elaboradas, por ello es ineliminable.[5] Gehlen admite que determinados desarrollos de la cultura humana se han desconectado de su raíz, de la efectividad de la vida que puja por ser más vida. El aristocratismo de Gehlen frente al de Nietzsche y otros conservadores se da la mano en la metafísica de una voluntad a más vida, pero se separa con respecto a la valoración de las ciencias o de las artes, de las técnicas. Donde el esteticismo de Nietzsche trata de elevarse por encima de las ciencias, en un gesto culturalista impotente de apelación biologista a la potencia, Gehlen busca la seguridad de una existencia que, riéndose de todo conocimiento, usa como medio artes y ciencias.

Retengamos una idea antropológica clave de Gehlen: «sólo se ilumina lo que es valioso para la complejidad, graduación y "mejora" de una estructuración y desarrollo funcionales en la oscuridad»,[6] sólo se hace consciente lo que el proceso vital necesita iluminar. Lenguaje, imaginación, recuerdo, son instrumentos de algo que no puede iluminarse, de un acontecer orgánico cuya finalidad y legalidad se escapa a cualquier conocimiento y que sólo podemos barruntar. El conocimiento, vinculado estrechamente a la objetivación lingüística, es verdadero cuando se muestra fértil, cuando es productivo para la acción, cuando nos arranca del presente para apuntar al futuro. La mera descripción de los hechos o la simple coherencia de lo dicho es estéril en cuanto se limita a reproducir lo que ya conocemos. La falsedad de muchas de esas verdades es opuesta por Gelhen a la verdad de lo irracional (*Wahrheit des Irrationalen*), que es la certeza experiencial irracional. Este concepto ocupa un lugar privilegiado en la filosofía de Gehlen, como punto de fuga donde confluyen sus investigaciones antropológicas y sociológicas, también como punto ciego al que remite su amorosa entrega al arcaico ethos *de unas instituciones impermeables a la crítica.*[7]

5. *Der Mensch*, pág. 144. *El hombre*, pág. 167.
6. *Der Mensch*, pág. 71.
7. HABERMAS: «Un remedo de sustancialidad», en *Perfiles filosóficos políticos*, Madrid, Taurus, 1975, pág. 107.

Verdad de lo irracional

Para Gehlen mientras los racionalistas pasan por alto la mirada al mundo real, los empiristas encadenan el pensamiento a los hechos sin admitir que pueda referirse a sí mismo. El pragmatismo ha superado esos extremos, aunque el de Dewey cree que podrían planificarse y reconstruirse las instituciones sociales de un modo experimental. Incluso ahí el pensamiento, el lenguaje, producen la ilusión de bastarse a sí mismos, de ser autárquicos, aunque bajo la forma de un pensamiento operativo (*operational thinking*). El hombre moderno vive en una «segunda naturaleza» al servicio de sus necesidades vitales que es fruto del sistema industrial, un hijo de la ciencia. La experiencia es más rica y dilatada de lo que puede traducirse a un comportamiento controlado o previsible. La parte de esa experiencia irracional tiene su verdad en la certeza y opera con una forma propia: la tradición, el instinto, la costumbre, la convicción. Gehlen dice a coro con Nietzsche, Pareto y Carl Schmitt que lo ilógico es necesario para el hombre, que una cultura elevada exige que muchas cosas se dejan sin explicar.

Vivimos con numerosas certezas sobre lo que es y sobre lo que debe ser que no son cuestionadas, que resisten las crisis, que no *deben* ser cuestionadas. El prejuicio, como lo que se convierte en certeza sin haber sido antes un problema, es tan efectivo como el experimento controlado y se requiere obligatoriamente porque nuestra necesidad de actuar es siempre mayor que nuestra posibilidad de conocer. Gehlen acepta que las acciones ilógicas pueden ser sustituidas en gran parte por métodos racionales, pero afirma que no pueden desaparecer totalmente. Es precisamente el proceso de adquisición de experiencia el que lo impide, en cuanto que partimos de nuestras necesidades y de lo que ha sido satisfecho para tratar con circunstancias cambiantes. Se forma una base de reacción desde la que asumimos los cambios en la realidad, actuamos en la dirección que corresponde a lo que somos, a ese núcleo caracteriológico que es un accidente absoluto, algo irracional.[8]

En el individuo la experiencia es un proceso de formación del carácter, en lo social la opinión pública se forma por mediación, contagio e imitación, por sugestiones y sentimientos. El proceso del crecimiento de la certeza es plenamente irracional y como tal inexplicable. Gehlen remite a un fondo considerado positivamente [9] donde el pensamiento es sacrificado.

8. «ein rein irrationales bloßes "Daß"». *Der Mensch*, pág. 307.
9. FONK, *op. cit.*, pág. 117.

Más allá de lo instrumental

Gehlen cree que el pensamiento moderno específicamente europeo ha transformado las condiciones de vida de la humanidad, pero al precio de un proceso de renuncia enorme. Renuncia a satisfacer intereses religiosos en el conocimiento científico, renuncia a nuestros deseos de influencia mágica en los hechos, renuncia a las asociaciones metafóricas basadas en la apariencia, renuncia a lo que nos entregan los sentidos. Esas renuncias a lo establecido durante siglos son inhumanas y peligrosas, porque la naturaleza humana sigue viviendo de impulsos y convicciones irracionales de una experiencia amplia que filtró la ciencia. La ciencia, la técnica y la industria no pueden, en cuanto superestructura autónoma, convertirse en un sistema de dirección o de orientación en el mundo que otorgue una auténtica fuerza motivadora. La unilateralidad del *ethos* científico tiene un escaso poder para formar instituciones.

Gehlen recuerda los primeros pasos de una reacción emocional contra la ciencia hace más de 200 años, una reacción que quedó aislada, pero que muestra un fenómeno fundamental. Es el riesgo de la descarga (*Entlastungsgefahren*), el peligro constitucional del hombre. Un ser cuyos impulsos, movimientos y sensaciones no están cerrados a la presión de lo inmediato, un ser cuyas carencias constitutivas por comparación con otros animales debe suplirlas mediante su propia actividad y en condiciones inventadas, donde la vivencia y lo objetivo se compenetran, puede mantener el contacto con el mundo. Pero como sólo lo puede hacer indirectamente, planificando y probando, en lugar de moverse directamente con instintos, patrones de movimiento o configuraciones perceptivas que en otros animales aseguran la efectividad de su conducta, puede perder la referencia a lo actual. El peligro que espanta a Gehlen está en la enorme plasticidad pulsional humana, en cómo las acciones puedan convertirse ellas mismas en necesidades, refinándose hasta un punto en el que ya no reencuentren más el mundo y prosigan en sí mismas. En lo que nos salva yace la posibilidad de la destrucción. Gehlen conjura ese peligro criticando el romanticismo que huye de lo actual, el rousseaunismo que pretende volver a la naturaleza. Gehlen lanza su famosa consigna: ¡volvamos a la cultura! (*Zurück zur Kultur!*), en un sentido preciso: abandonemos el caos de una cultura demasiado diferenciada y enriquecida donde predomina un arte neurótico, una religión sentimental, una legislación flexible, una frivolidad generalizada; regresemos a la disciplina, a la protección de unos moldes institucionales rígidos que po-

nen freno a las debilidades de la naturaleza humana. En realidad ese grito exige regresar a la naturaleza de la cultura, y así es tan rousseauniano como el que rechaza.

Un hombre como ser cultural por naturaleza, retratado en la antropología filosófica de Gehlen, da paso a una cultura cuasinatural que sostiene a ese ser, como defiende en su filosofía de las instituciones. Ésta es la contradicción decisiva del pensamiento de Gehlen, lo que le otorga toda su dinámica y su rigor, lo que sólo resuelve al precio de introducir subrepticiamente una hipóstasis de determinadas formas de vida social, las propias de las sociedades orgánicas. Esa naturalización de ciertas instituciones, de la cultura humana, no es ajena a la culturización de pulsiones, percepciones y movimientos, de la naturaleza humana. El ser cultural por naturaleza es también un ser natural por la cultura. El lugar donde Gehlen se enfrenta con Adorno, rechazando una dinámica institucional que otorgue responsabilidad a los hombres y defendiendo unas instituciones básicas ante la plasticidad pulsional, es complementario del enfrentamiento con Freud al rechazar la idea de pulsiones básicas, para defender instituciones fundamentales.

En ningún momento Gehlen se pregunta si el peligro constitucional no pudiera depender del institucional. Donde yace el peligro habita también la posibilidad de salvación. Gehlen no deja de pasar rozando ese espacio: «el correctivo para esos peligros "el constitucional y el institucional" está sólo en el contacto social abierto que la constitución social tiene "muß" que proporcionar e incluso forzar»; [10] la amplia llanura de los hechos patentes y ordenados de una comunidad es donde confluyen todas las acciones y tienen que encontrar el mundo. Gehlen lo cierra inmisericorde cuando entiende ese contacto social no como discusión entre iguales y protección de los que sufren, al modo de Adorno, sino como subordinación y conducción, como aristocratismo, al modo de Nietzsche y del conservadurismo moderno, de Jünger y Schmitt.

Gehlen no supo descubrir las ventajas para la subordinación y la conducción de formas democráticas que ocultan los privilegios individuales bajo la máscara de la igualdad formal. Donde él veía un caos que debía ser reconducido a las viejas disciplinas, hoy otros encuentran un orden complejo que disciplina mejor las pulsiones humanas y que resuelve con eficacia los viejos conflictos que hundieron las sociedades que amaba Gehlen. Es la sombra de una vieja metafísica,

10. GEHLEN: *Der Mensch*, pág. 372.

además de algo irracional individual, lo que impide a Gehlen ver lo que Luhmann entiende perfectamente. Pero no es imposible que el curso de la historia acabe por recuperar el viejo sometimiento, que probó en nuestro siglo el nacionalsocialismo con el que coquetearon Gehlen y otros pensadores del Ser, para tratar de controlar los estallidos sociales de un mundo donde crece el hambre y la insolidaridad, y a los que pronto no podrá hacer frente una dominación maquillada de funcionalismo sistémico.

Institucionalismo

Gehlen es consciente del salto teórico que se produce entre un discurso que trabaja con una abstracción, la de un ser activo individual, incapaz de abordar adecuadamente hechos sociales comunitarios, y otro discurso que aborda fenómenos colectivos del mundo histórico social. Es el salto entre antropología filosófica y filosofía social. Gehlen se hace una importante autocrítica al negar que se pueda establecer una relación directa entre instituciones y constitución biológica, que se pueda apelar a una fantasía creadora de dioses que lleva al hombre por encima de los peligros, de su inestabilidad e impotencia. El biologismo, por amplio que se entienda, pone entre paréntesis el mundo social, como han hecho Schelling, Beth, Scheler, Bergson.

Frente a ello Gehlen quiere partir de los fenómenos colectivos estudiados por las ciencias sociales, tomando como modelo a Max Weber y apoyándose en el concepto de institución de M. Hauriou. Arranca de la sociología, pero va más allá, en la dirección de lo teleológico. Gehlen quiere repetir el camino de Hegel sin convicciones cristianas, trata de partir de las figuras sociohistóricas y destilar convicciones definitivas. Ya no le basta con intentar penetrar en el concepto de hombre y en su constitución biológica en sentido amplio. El antropologismo deja paso a un institucionalismo radical. Para Gehlen uno de los resultados de la Ilustración ha sido que el lenguaje, el derecho, la religión, la moral, el arte, aparezcan como hechos sociales que surgen históricamente de la actuación en común de los hombres.

Desde Montesquieu se fue haciendo patente la multiplicidad de configuraciones religiosas, jurídicas y sociológicas como representaciones que pueden investigarse. La consciencia preilustrada, que vive de la palabra de Dios y considera otras creencias como meras supers-

ticiones o locuras, da paso a una consciencia histórica que relativiza sus propias creencias. Llevada a su extremo, esa consciencia histórica historiza sus propias convicciones, desvinculándolas de la experiencia natural y social, y convirtiéndolas en meras ideas o representaciones entre otras posibles. Las instituciones más heterogéneas, incluso las de pueblos exóticos, se vuelven verdades posibles. Surge el problema del relativismo: si nada es verdad ¿no está todo permitido?

Tras Hegel, Dilthey ha intentado superar el relativismo percibiendo el punto de partida de cada cosmovisión como si la mera comprensión otorgara fuerza y seguridad. Para Gehlen Dilthey no ha comprendido la diferencia entre voluntad imaginada y voluntad real. La enorme capacidad del hombre moderno para comprender las cosmovisiones de otros pueblos o del pasado ha permitido el análisis científico y objetivo de diversos sistemas culturales, pero al mismo tiempo, en cuanto se alcanza esa soberanía de espíritu que convierte la propia alma en sujeto de ficción, genera una enorme debilidad para la motivación. Gehlen rechaza la superación del relativismo que se representa las instituciones como surgidas de un obrar finalístico racional, al modo de Malinowski, convirtiendo la cultura en un gigantesco instrumento que resuelve los problemas concretos que salen al encuentro en el medio ambiente cuando se tratan de satisfacer las indigencias. Malinowski necesita suponer un esquema de instintos que son satisfechos por un proceder consciente de sus fines, necesita presuponer lo que precisamente trata de explicar.

Otra solución al relativismo es la interpretación psicológica e histórica, al estilo de Bergson y Scheler. Reduce las instituciones a su contenido representativo y destaca el aspecto vivificante y estimulante que otorgan a la vida subjetiva del hombre. Pero así no es posible alcanzar a comprender las instituciones objetivas y sus categorías. Gehlen busca una respuesta ontológica al relativismo. El antiilustrado se enfrenta a la Ilustración y a lo que llama subjetivismo, pero necesita una noche de indiferencia que no le permite distinguir diferentes caminos en la Ilustración.

Protofantasía

Gehlen encuentra dos tipos fundamentales e irreducibles entre sí de consciencia. La consciencia instrumental (*instrumentell-teschniche Bewußtsein*) opera con las categorías de medio, fin, necesidad, se adapta a las categorías de la materia, se aprovecha de la naturaleza,

mostrando un dinamismo tan enorme en nuestra cultura que permite comprobar el modo preciso en que nuestro intelecto se adecua a las leyes de la naturaleza. Su opuesto no es la consciencia histórico psicológica (*historisch-psycologische Bewußtsein*), ésta es para Gehlen un apéndice de aquélla, una extensión de la consciencia instrumental aplicada a la comprensión histórica, también un mecanismo de compensación producido por el desenfreno sin límites del comportamiento instrumental, una mutación consecuente de la vida interior causada por la ruina de las instituciones y la desintegración social. Como apéndice de la técnica no puede sino comprender instrumentalmente las instituciones objetivas y sus categorías. El desarrollo de lo instrumental corre paralelo al impulso a poseer o consumir, pero no agota el dominio del espíritu humano. Maliciosamente Gehlen menciona el caso de la cultura zuñi de Nuevo México, fosilizada a causa del desarrollo obsesivo de los rituales, de una superespecialización que se convirtió en peligrosa al perder el contacto con el mundo humano.

La lucha a comienzos de siglo entre ciencias de la naturaleza y del espíritu carece para Gehlen de importancia filosófica. Es más decisiva la repugnancia real (*Realrepugnanz*) entre la instancia instrumental del espíritu, con su apéndice comprensivo, y la consciencia ideativa (*ideative Bewußtsein*), antes denominada «metafísica». Tal repugnancia real no es una mera contradicción, sino un choque de tendencias dirigidas en sentido contrario y que desemboca en conflicto real, como ocurre en la vida pulsional humana, donde la psicología profunda encuentra pulsiones en litigio, como el conflicto entre deber e inclinación o entre determinación individual del sentimiento y determinación social de la obligación.

En el espíritu humano hay dos instancias distintas. La consciencia actúa de modo concreto cuando funda instituciones centradas en una idea directriz. Gehlen toma el totemismo como ejemplo privilegiado para mostrar ese modo de actuar. El totemismo ha puesto en marcha cosas tan decisivas como la negación de la antropofagia, la exogamia, la aparición de mitos, el descubrimiento de la agricultura y la domesticación de animales. Gehlen postula un modo de obrar que tiene la cualidad de hacerse exclusivo frenando otras posibilidades.

La antropofagia debió ser lo más práctico en situaciones críticas, como el comerse todas las plantas y semillas sin reservar algunas para el año siguiente. Sólo pudo superarse esa inmediata utilidad mediante un comportamiento indirecto, con un tabú que sólo secundariamente se mostró, más allá de lo psicológico o lo instrumental, efectivo y desarrollable instrumentalmente, mucho más efectivo que el com-

portamiento anterior. Aparece la categoría clave de Gehlen, la que desde su filosofía de las instituciones permite recuperar la estabilidad natural de los instintos, la categoría de convivencia objetiva secundaria (*sekundäre objektive Zweckmäßigkeit*), característica del obrar ideativo frente a la mera adecuación primaria o subjetiva del obrar instrumental o psicológico. El comportamiento ideativo se caracteriza por la corporeización, la autoconciencia indirecta, la obligación venida desde fuera, el ascetismo, la creencia en otro yo creador. Tales categorías tienen que coincidir con categorías que conectan lo orgánico y lo humano, al modo en que las categorías instrumentales coinciden con lo inorgánico. El acierto de la consciencia ideativa se siente como bendición o consagración, se percibe en la duración de las instituciones elementales (*fundamentale Institutionen*), cuya tarea está en mantener su idea directriz contra las pulsiones. La consciencia instrumental es incapaz de fundar instituciones estables, porque para alcanzar una utilidad secundaria tienen que ir contra la utilidad inmediata. Las instituciones retienen las conformidades objetivas secundarias después de haber sido liberadas por el comportamiento ideativo.

Tras la modestia de un pensamiento que debe reconocer la dificultad que tiene para atrapar directamente o en la mera representación las ideas directrices, que acepta que la investigación empírica es indispensable, Gehlen afirma que la meta de su filosofía es encontrar las instituciones fundamentales y sus ideas directrices. Porque en ellas, como producto de un comportamiento humano complejísimo, aparece aquella profundidad donde se encuentran naturaleza y espíritu. Esa profundidad remite a lo que está más allá de los límites de lo pensable, a la protofantasía (*Urphantasie*),[11] potencia de la vida a más vida, obligación indeterminada que se bosqueja sin éxito en símbolos como los del superhombre nietzschiano o con la voluntad de poder, meras metáforas abstractas. Allí donde despuntan las fuerzas de la vida aparece una tendencia hacia la elevación, una intensidad de corriente.

Ésa es una de las fuentes del arte para Gehlen, la fuente que le permite mostrar plásticamente el bosquejo de la idealidad vital del proceso de perfección al que impulsa la protofantasía, y lo que hace posible una traslación hasta esa profundidad, también una de las fuentes de la religión. Pero ese arte al que remite Gehlen nada tiene que ver con el moderno, que ya no permite ninguna traslación a ese fon-

11. *Der Mensch*, pág. 323. *El hombre*, pág. 378.

do. La relación entre arte clásico y protofantasía muestra lo que oculta Gehlen, la relación con una vieja protofantasía, la que permitía una sociedad jerarquizada con instituciones fuertes y autoritarias. El menosprecio de Gehlen hacia el arte moderno de este siglo prueba indirectamente su menosprecio a lo que éste abre con su transformación, a la idealidad que habita en la apariencia, su desprecio de la traslación a la enorme profundidad de la superficie muestra su no apertura al mundo moderno, apertura que desarrolla su antropología y que niega su filosofía de las instituciones.

Nuevas ideas directrices

El patrimonio entre naturaleza y espíritu, convertido ya en un contrato forzoso entre una naturaleza aparentemente esquilmada, llena de cicatrices, y una cultura naturalizada, de complejidad selvática, debería abrirse a las novedades históricas si no quiere que tras la aparente protección de la progenie, de lo económico y lo biológico, acaben por destruirse.

La naturaleza pura tiene poco de idílico, por mucho que despierten ternura las heridas del proceso de dominación y sus excrementos, sólo una tecnología amistosa con lo natural podría conseguir que brote en la naturaleza una faz amiga. La sociedad moderna esconde, tras la apariencia caótica para el pensador clásico, tanto un orden férreo como ninguno anterior, que alcanza a los rincones del deseo y de las pulsiones, donde lo subjetivo se ha convertido en estereotipo objetivo, como potenciales de innovación que han tenido que renunciar a las formas clásicas y que aparecen con un aspecto enfermizo. El arte neurótico de nuestros presente, como lo califica Gehlen, no sólo debiera hacer pensar en la neurosis de muchos investigadores científicos y tecnológicos, o en la melancolía poco intelectual de los poderosos, sino también en lo que imita: la fealdad del mundo.

Como en otras épocas ocurrió con la industria y la ciencia, con la tecnología y el arte, con ciertas formas sociales, ¿no son hoy las artes autónomas que resiten las imposiciones del mercado de la cultura, las ciencias y las tecnologías autónomas frente a exigencias políticas e industriales, el derecho abierto a la multiplicidad social y cultural, la filosofía moderna que desoye el canto de las sirenas, la subjetividad moderna rompedora de estereotipos, no son todas ellas instituciones que tratan de desarrollar ideas directrices que se enfrentan con lo ya consagrado, con las viejas utilidades y nuevas utilidades que impiden

la apertura al mundo de lo humano? ¿No tratan de consagrar una conformidad objetiva secundaria que frene los potenciales destructivos de la sociedad moderna, la nueva antropofagia y la moderna endogamia? La cultura moderna, que arranca de las condiciones de la Ilustración y que moviliza ciertos potenciales de la subjetividad, podría verse como una institucionalización, pocas veces exitosa, en la que se trata de mediar entre espíritu objetivo y subjetivo, entre naturaleza y cultura, entre universalidad e individualidad. Si sólo se hace la luz en lo que el proceso vital necesita, ¿qué es lo que ilumina la cultura moderna con toda su diferenciación y multiplicidad ante el proceso social?

En la protofantasía gehliana, fondo de su abismo metafísico, sólo habita el devorar y ser devorado, la brutalidad de la naturaleza vestida de cultura, por eso es tan sencillo retraducir las viejas categorías metafísicas que usa, aparentemente oscuras, a la claridad de los principios de la selección darwiniana, pero aplicados a la cultura, como ha hecho Lorenz. La dignidad del hombre acaba por ser reducida a la de un mono que ha tenido éxito en la competencia natural gracias a la cultura, termina por convertirse en la indignidad de quien no trata de extender ese éxito hasta donde la cultura conserva un rasgo de naturaleza, hasta donde olvida lo que la impulsó desde hace millones de años como negación de su opuesto, hasta las afinidades electivas (Goethe) que sostienen o cuestionan cualquier matrimonio, cualquier institución. Gehlen no ha conseguido pensar en la reconciliación entre naturaleza y cultura, más allá del dominio de la naturaleza.

A. AGUILERA

Barcelona, invierno de 1992

1. CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

I

El hombre, tema central de una ciencia

La Antropología es el estudio del hombre. Pues bien, tras el uso bastante difundido de esta palabra hay una importante tendencia de nuestra época. En las últimas décadas hemos podido comprobar la creciente divulgación del problema que ella plantea; hasta el nuevo diccionario enciclopédico Brockhaus incluye ahora un artículo «Antropología teológica». La teología tuvo siempre una teoría del hombre, pero nunca la llamó Antropología. Entonces, no cabe duda de que nos hallamos ante cierta acepción de la palabra que entraña un vasto y profundo desplazamiento de intereses y me inclinaría a creer que la interrogante acerca del hombre parece adquirir, aun dentro de la teología, una importancia cada vez mayor. Fuera de las religiones, en todas las ciencias –y también en la filosofía– el hombre pasa a constituir un tema central en torno al cual es posible establecer muchas relaciones. Esto es lo que me interesa y a ello quiero referirme. Esta orientación general de los intereses fue prevista por Hegel en los términos que voy a citar, asegurándoles de inmediato que serán las únicas frases algo difíciles de esta conferencia. Hegel dijo una vez: «Como el punto de partida fijado a la filosofía por el tiempo todopoderoso y su cultura es una razón afectada de sensualidad, tal filosofía no puede encaminarse al conocimiento de Dios, sino al conocimiento del hombre». En estas admirables palabras, son dignas de notar dos cosas. Dice Hegel, y en ello estamos de acuerdo, que la forma temporal del espíritu es la racionalidad imbuida de sensualidad, y no una espiritualidad abstraída del mundo, observación que parece verdadera. Luego agrega, el problema del hombre debe pasar a primer plano

porque esa forma de espiritualidad no es apta para conocer a Dios. Trátase, por lo tanto, de una tesis filosófica que coloca al hombre en primer plano debido al omnipotente momento histórico. Tesis muy inteligente, que implica y enuncia que una filosofía antropológica no tiene por qué ser atea, puesto que no plantea la cuestión de Dios. Éste es también mi punto de vista. Me interesaría ahora saber de dónde proviene esta marcada orientación antropológica de casi todas las ciencias. Por cierto, como decía Hegel, estamos viviendo en una época de razón afectada de sensualidad; el hombre se alza como tema y problema, pues con su existencia multitudinaria está empezando a desplazar a la naturaleza.

Después de estas palabras de introducción, cuyo único propósito ha sido decirles o insinuarles por qué, en la actualidad, el tema Antropología está desarrollándose tan ampliamente, paso a describir sus intereses propiamente científicos.

La Antropología como ciencia especializada

En primer lugar, hace ya mucho tiempo que existe una Antropología física, complementaria –fuerza es mencionarlo– de la zoología, de la cual forma parte, pues estudia el cuerpo humano. Es la ciencia que estudia las famosas mediciones craneanas que a fines del siglo pasado eran la quintaesencia de la erudición antropológica. Esta ciencia se practicó también desde el comienzo como etnografía, puesto que hay razas negra, cobriza, amarilla, etc.; y en este estudio cada vez más físico, que llegaba al detalle, al más específico, se hizo necesario indagar en estas razas, o sea aplicar la etnología, estudios que, apenas aparecieron, se hermanaron con la curiosidad por conocer pueblos exóticos y lejanos. Todo esto lo encontrarán ustedes en un escrito tardío de Kant, titulado *La Antropología en el aspecto pragmático*, donde se refiere a razas y pueblos muy diversos, a los mulatos y qué sé yo, explicando en todos los casos las costumbres y los usos de esas gentes: un conglomerado de investigación física y etnológica. Este interés etnológico existe desde antiguo –es tan viejo como la civilización occidental– desde los relatos de viaje de Heródoto y la *Germania* de Tácito. En aquellos tiempos éramos nosotros los pueblos exóticos y raros de que se ocupaban las personas cultas y sobre los cuales se escribían libros. De antemano tenemos, pues, una faceta etnológica en la cual la zoología y la anatomía se enlazan como un doble aspecto del tema. La fundación, en el año 1869, de la «Sociedad Berlinesa de

Antropología, Etnología y Prehistoria» prueba la existencia de esta ciencia surgida de la mera observación. He ahí los intereses que a la sazón se cultivaban, aunados, por así decirlo, dentro del marco de una ciencia y de una asociación, de la cual el médico Rudolf Wirchow fue uno de los cerebros dirigentes.

Como el nombre lo indica, a esos estudios se incorporaban al mismo tiempo la etnología y la prehistoria, doble aspecto de una sola y misma ciencia. Es una característica de ese período la colaboración de anatomistas, etnólogos, investigadores de la prehistoria, médicos, estadísticos, etc., colaboración estrecha que todavía se mantiene, en cierto modo, en Estados Unidos. Una forma de esa antigua colaboración aún se observa en la revista «Informes de la Sociedad Antropológica de Viena», fundada en el año 1870, que contiene mucho material etnológico, prehistórico y paleontológico. Sin embargo, con el correr del tiempo, también en esto, como en todo, se produjo una división y un desdoblamiento: se abrió paso la especialización y la antigua Antropología física se desmembró en distintas ciencias. Así surgió, a principios de este siglo, la genética o estudio independiente de la herencia, cuyo objeto abarca desde la botánica hasta la Antropología y que recientemente vuelve a atraer la atención a causa del problema provocado por el peligro de la radiación en el plasma humano. Como otra rama autónoma se ha desarrollado la filogenética, que basa sus observaciones principalmente en los hallazgos fósiles. En cambio, la etnografía, de por sí descriptiva, se apoya en mediciones, aunque exige también una visión especial, casi artística, para distinguir las cualidades estructurales y los tipos morfológicos. En cuanto a la ciencia de origen, la mayoría de los antropólogos provienen de la zoología, la medicina o la botánica (genetista). La distribución de las disciplinas entre las Facultades científicas o médicas, y lo que antaño estaba condensado en la Sociedad de Wirchow, ahora varía y, por lo general, se encuentra repartido en Alemania entre varias ciencias particulares y dos Facultades. Por eso, la palabra Antropología no tiene una definición rigurosa. Consideré necesario detallar estas diferentes acepciones antes de referirme a la Antropología *filosófica*.

Sin embargo, después de haber dado esta visión sinóptica, debo agregar que existe también una disciplina llamada Antropología social, cuyo sentido y utilidad se comprende de inmediato, si se considera la posibilidad de que haya ciertas relaciones entre el estrato social, la herencia y las dotes personales. Es legítimo hacerse la siguiente pregunta: si por el proceso de selección o de promoción social, los portadores de eventuales dotes hereditarios van ascendiendo paulati-

namente desde los estratos inferiores –proceso que pudiera continuarse por siglos– una vez llegados arriba, a los estratos gubernamentales o académicos, de comprobada menor fertilidad, ¿no tendría que agotarse, a la larga, el acervo de dotes de un pueblo? Por lo demás, éste es un problema vulgar que se plantea la Antropología social. O bien, otra pregunta: ¿Guardan relación las enfermedades hereditarias, como el retraso mental, con la criminalidad? Éstos son ejemplos que muestran la razón de considerar aparte la Antropología social. El famoso «mal de los gerentes», por ejemplo, plantea un problema socioantropológico: ¿Acaso están expuestas las personalidades dirigentes dentro de la sociedad industrial moderna burocrática a tensiones que el sistema nervioso no pueda soportar?

No voy a dar aquí respuesta a todas estas interrogantes, sino a indicar lo que razonablemente implica una ciencia que puede anexarse a la sociología, siempre que los sociólogos entiendan algo de medicina; o anexarse a la medicina, siempre que los médicos sepan algo de sociología, lo que es el caso de los higienistas. En general, ustedes comprobarán que los mejores estudios socioantropológicos son hechos por higienistas, o sea, dentro de la Facultad de medicina. Es, pues, esta combinación de cuestiones biológicas y sociológicas la que se erige como ciencia independiente. Espero haberles dado ya cierta visión de conjunto de lo que, entre las ciencias empíricas, se llama Antropología.

Pues bien, ya dije que en Estados Unidos ha subsistido el antiguo enlace entre etnología, ciencia de la cultura, estadística, estudio de las costumbres y también sociología, excluyendo, desde luego, el aspecto anatómico que, al igual que en Alemania, le corresponde a las Facultades de Medicina. De ese antiguo conglomerado –que no se reparte, como ocurre entre nosotros, en distintas ciencias y cátedras– se ha desarrollado lo que se llama *cultural anthropology*, Antropología cultural, acerca de la cual ustedes pueden leer frecuentes informaciones. Esta ciencia ha dado una orientación muy interesante a las investigaciones y se aplica principalmente a sociedades pequeñas, que están a nuestro alcance, o sea, aquellas constituidas por los llamados pueblos primitivos, existentes algunas entre los indios de América, y otras en el Océano Pacífico; para la realización de estos estudios cuenta con especialistas eminentes e inmensos recursos. La mayoría de estos pequeños pueblos que representan culturas autóctonas, son visitados con frecuencia por equipos completos de científicos, cuya labor de indagación suele durar años. En distintos islotes de Oceanía hay culturas completas en sí, que se examinan en todos sentidos: número y

estado de salud, usos y costumbres, lenguaje –que los investigadores respectivos aprenden previamente tras años de ímprobo esfuerzo–, conducta, afectos y pasiones, moral, criminalidad, religión y mitología, modalidad de economía y división del trabajo. Se miden todos los aspectos de la vida sociocultural, obteniéndose monografías de un interés extraordinario. Un ejemplo brillante es la obra de Ruth Benedict *Patterns of Culture*, mundialmente célebre, en la cual nos presenta tres pueblos primitivos –los Dobu, cerca de Nueva Guinea, una tribu india en el Noroeste de América y los pueblos de Nuevo México– junto con una abundancia portentosa de impresionantes muestras de inteligencia, fantasía y creatividad de esos hombres primitivos. Menciono esta obra, aparecida por primera vez en 1934, como un ejemplo sobresaliente de esta orientación antropológico-cultural de las investigaciones, en la que se ha mantenido y perfeccionado la originaria unidad de todas las cuestiones relativas al hombre (con exclusión de los problemas anatómicos y genealógicos). En Alemania también está surgiendo la inquietud por esta faceta de la investigación, cuyos fructíferos métodos han conducido a una comprensión profunda de culturas extrañas. En Estados Unidos se ha formulado la audaz y trascendental pregunta de si no es posible aplicar los mismos métodos –que tan eficaces han resultado en pueblos pequeños, abarcables de una sola ojeada y que viven en condiciones sencillas– a una gigantesca sociedad moderna, como, por ejemplo, la norteamericana. Y se ha llevado a la práctica. En la obra *Los norteamericanos* de G. Gorer, libro que constituye un buen ejemplo de esta orientación antropológico-cultural aplicada a un gran pueblo moderno civilizado, se exponen claramente rasgos enigmáticos de la vida americana, tales como el gran papel político que desempeñan las agrupaciones femeninas, la buena disposición de los americanos para el éxito o su celo pedagógico.

Espero que hayan comprendido ustedes esta plétora de objetivos y planteamientos que conforman la Antropología. Repitamos, sin embargo, unas pocas ideas fundamentales, a saber: hay en esta ciencia un aspecto anatómico-biológico y otro etnológico-sociológico-cultural; estos temas disolvieron el vínculo que anteriormente les unía y que estaba todavía en Kant, separándose en varias especialidades; el enfoque cultural-etnológico asociado con planteamientos sociológicos se ha conservado como método de una orientación muy fructífera y compleja de las investigaciones: la Antropología cultural que practican los norteamericanos. No soy experto en etnología, mas tengo la impresión de que entre nosotros esa orientación tendrá una influen-

cia importante y fertilizadora sobre la etnología, que ha permanecido aislada.

Contribución a la historia de la Antropología filosófica

Lo que hemos expuesto hasta aquí es la dualidad de la problemática en una ciencia que se ocupa del hombre: los temas que aborda son lógicamente biológicos y culturales. El antiguo enlace de los dos aspectos de la cuestión, como los vimos al principio y como los vio Kant, no es casual y tiene su justificación. El hombre es un ser complicado y en él esos dos aspectos son obviamente de igual importancia. De ahí que surgiera la pregunta de si no es posible elaborar una representación del hombre reuniendo otra vez esos dos aspectos, o sea, elaborar una imagen que explique tanto su actividad cultural de ser biológico concebido como tal y su estructura biológica. Por el momento dejo formulada esta pregunta; la retomaré después y si aquí la inserto es para decir que la disgregación de nuestra ciencia no les cayó del todo bien a las mentes filosóficas. Veamos ahora la evolución de la *Antropología filosófica* en su acepción más estricta. Hasta aquí solamente me he referido a los intereses científicos que conforman la Antropología, pero que son objeto de especialidades muy variadas y dan lugar a planteamientos y estudios empíricos en que se destacan cada vez ciertas facetas del tema general, «el hombre». Pero existe también una Antropología filosófica, que es propiamente mi único tema y si he tenido que referirme a otros ha sido justamente para que los planteamientos más recientes de esta disciplina se les hacieran más accesibles.

Empecemos con una breve historia de su desarrollo. La filosofía europea tuvo, por supuesto, una teoría o idea del hombre, aunque en lo que se refiere a la historia de nuestra civilización la tuvo forzosamente en común con la teología. No fue sino en el siglo XVII que la filosofía logró emanciparse de la teología, por lo cual, hasta entonces no hubo Antropología filosófica. Si bien la teología se interesa en el hombre, no se trata exactamente de una ciencia empírica. Quisiera recordarles por un momento esta tesis: para la teología –y para la filosofía escolástica– el hombre es obra de Dios, creado de un modo inmediato, uniendo a un cuerpo material un alma espiritual, individual e inmortal. De los primeros padres así formados descienden todos los seres humanos en cuanto cuerpos, mientras el alma de cada individuo sigue siendo creada directamente. Tal es el dogma cristiano.

De inmediato ven ustedes que éstas no son proposiciones empíricas; y mientras la filosofía existió como parte interpretativa de la teología, se vio naturalmente atada a esa tesis. Pero la filosofía se emancipó de su atadura teológica en el siglo XVII, con Descartes, sin volverse atea; tanto es así que éste no impugnó el tema de la creación, no lo planteó ni lo trató expresamente, dejándolo como si dijéramos entre paréntesis, e interpretó el cuerpo humano en el sentido de las ciencias naturales recién descubiertas, como un cuerpo entre otros. De esa manera se llegó a un sentido dualismo: el hombre es una máquina animada por un espíritu. Ya dijimos que Descartes no abordó explícitamente el problema de cómo se realiza este dualismo, pero la teoría cartesiana –importante para nosotros en primer lugar porque marca la emancipación de la filosofía respecto de la teología– tiene todavía otro interés, a saber: el esquema, por ser dualista y debido a eso poseer, diría yo, cierta primitividad recomendable, era singularmente duradero. En efecto, fue posible desprenderlo por completo de argumentos teológicos de los cuales Descartes aún era en cierto modo adepto, obteniéndose así un modelo simple maravillosamente útil. En lo interno, uno podía remitirse a la psicología y a las ciencias del espíritu; claro, el hombre posee un alma, de eso se ocupa la psicología, y de sus manifestaciones se ocupan los estudios lingüísticos, la lógica y otras ciencias del espíritu. El cuerpo se dejaba a los métodos, los biólogos, los fisiólogos y los químicos. En este esquema tenía cabida la Universidad entera, exceptuada la Facultad de Teología que, por lo demás, ya había sido expresamente segregada. El hecho de poder distribuir el universo de las ciencias dentro de un sencillo esquema dual, le impartió una duración y una utilidad extraordinarias. Además, se pudo reducir el todo a un dualismo vulgar –actualmente muy difundido a modo de concepción del mundo– que le sale a uno a cada paso y, si trata de librarse de él, se le aparece en forma de objeción. Esta evolución sólo se interrumpió por breve tiempo con el idealismo alemán, esa etapa filosófica vinculada a los nombres de Kant, Fichte, Hegel y Schelling. Ellos no filosofaban como dualistas, sino que volvieron a espiritualizar plenamente al hombre, tratando de acercar nuevamente la filosofía a la teología, declarándose expresamente interesados en ello los tres últimos. Schopenhauer, a continuación, fue otra vez dualista, aunque sin quererlo. Así estaban las cosas a comienzos de este siglo.

Como ustedes ven, en esta sucinta exposición les he esbozado una breve historia de la Antropología filosófica que, al principio, aún no independizada de la teología, ni siquiera llevaba ese nombre. Sólo

cuando la filosofía empieza a emanciparse de la teología, la pregunta ¿qué es el hombre? pudo plantearse y responderse en nuevas categorías. Y eso fue lo que hizo Descartes con la fórmula «El hombre es una máquina en que reside un espíritu inmortal». Con este dualismo se daba por lo menos, una respuesta que luego se demostró eficaz para una organización dualista de todas las ciencias, fuesen del espíritu o de la naturaleza. De ahí también la extraordinaria duración de ese esquema cartesiano.

La respuesta de Scheler a la pregunta por el hombre

Con eso hemos llegado al comienzo de este siglo. Una pequeña obra del célebre filósofo Max Scheler, llamada *El puesto del hombre en el cosmos*, fue publicada en 1928, año de su muerte. Esta obra trajo consigo un cambio notable y sorprendente, pues no interpretaba al hombre en comparación o relación con Dios, sino en la diferencia esencial entre *hombre* y *animal*. En este sentido, el libro es interesantísimo y hace época porque la discusión del problema mismo del hombre no se discutía, sino que se transportaba a otro plano. Scheler inquiría acerca de la diferencia esencial entre dos maneras de ser y, al hacerlo, volvía inmediatamente a la indagación del problema biológico del hombre, ese mismo problema que se acostumbraba dejar a los zoólogos o a los médicos en calidad de «Antropología física». Y ahora Scheler decía, en lo que se distingue el hombre de los animales más inteligentes –inteligencia, fantasía, memoria, capacidad de selección, uso de herramientas– sólo hay una diferencia de grado, pero no una diferencia esencial. El principio específicamente humano que constituye la diferencia esencial, sería más bien un principio en general *opuesto* a la vida, al que llamó *espíritu*. La esencia del espíritu se definía como su facultad de desligarse de la presión de lo biológico, de librarse de la dependencia de la vida. Un ser portador de espíritu ya no está encadenado a sus instintos, ya no se adapta a su medio ambiente como un animal, sino que es capaz de elevar el medio ambiente a la objetividad, de distanciarse de él. Lo específicamente humano sería esta objetividad, esta libertad de origen interno, esta posibilidad del conocimiento y la acción humanos de ser determinados por el modo de ser de las cosas, tengan o no valor biológico.

De ahí que Scheler dijera: el hombre tiene el «mundo», tiene una esfera abierta de cosas; el hombre está «abierto al mundo». También puede el hombre objetivarse a sí mismo, posee autoconciencia, y esta

autoobjetivación y el tomarse a distancia, esa autoalienación y el ponerse al lado lo capacitarían finalmente para reprimir sus propios impulsos y tendencias, para resistirse a sí mismo y a sus propios fenómenos vitales. Lo harían potencialmente un ser moral. Es alguien que «dice no» a un su propia vida y capaz en principio de una conducta ascética, reprimiendo o controlando sus impulsos. Sólo a través de esa autonegación gana el espíritu su propia energía. Esto le importaba mucho a Scheler, para quien, en sus últimos años, el espíritu le parecía una especie de adversario de la vida. Además de estas tesis trascendentales, la inclusión de muchos conocimientos a la sazón actuales, sobre todo del campo de la biología y el psicoanálisis, le aseguraron al libro de inmediato un éxito rotundo.

Les pido recordar como nuevos resultados de Scheler los siguientes: delineó sobre el trasfondo de la vida animal la tesis de la apertura del hombre al mundo; afirmó que lo anímico –esto es, sensibilidad, fantasía, memoria, sentimiento, etc.– serían fenómenos vitales no esencialmente distintos de los propiamente biológicos, mientras que el espíritu significaría decididamente otra cosa. Todo esto era muy convincente y estaba expuesto en forma magistral. Mas de inmediato se ve que, en el fondo, Scheler sólo desplazaba el dualismo, conocido desde antiguo. Éste ya no se establecía entre «cuerpo» y «alma», sino entre «espíritu», por un lado, y «cuerpo animado», por otro. Llegó incluso a agudizarlo al extremo de oponer explícitamente el espíritu a la vida. Pero, decía Scheler, el «centro» desde el cual ejecuta el hombre los actos conscientes por medio de los cuales objetiva el mundo, su cuerpo y su alma, este centro no podría ser a su vez parte de ese mundo. Sólo podría estar situado en un plano metafísico del ser acerca del cual no enunció nada más. En Scheler el espíritu no era solamente algo distinto de la vida, sino algo distinto del mundo, algo que podía estar relacionado con el cuerpo y el alma humanos simplemente en un Más Allá sobre el cual no hizo declaraciones.

II

El hombre como ser activo

La circunstancia ya mencionada de aparecer en Scheler un dualismo metafísico entre el espíritu y el conjunto cuerpo-alma, hizo surgir

un problema que hoy, si se mira hacia atrás, casi podría presentarse como una cuestión sobre el modo de interrogar. Si una vez se neutralizó el aspecto teológico, ¿no se harían progresos al evitar toda clase de dualismo? Obviamente, dentro del dualismo se pensaba siempre en círculo, ya que todos los planteamientos posibles parecían abarcados e incluso agotados. A pesar de siglos de reflexión, nada se había esclarecido sobre el problema de la relación entre cuerpo y alma o, en último término y metafísicamente, entre cuerpo, alma y espíritu; de modo que se podía tratar de suspender todo planteamiento y elaboración de conceptos que condujeran a semejante dualismo. Pero, si una reflexión de muchos siglos sobre este problema no había llevado a resultados convincentes, tampoco la hipótesis de Scheler parecía prometer mucho más.

En las ciencias empíricas, y como tal quisiera considerar a la filosofía, es lícito variar alguna vez el planteamiento. De ciertos ejemplos en física y en psicología, cabía esperar que introduciendo modificaciones en la manera de preguntar se pudiesen obtener los resultados más asombrosos. ¿Sería posible –como se formuló– hallar una especie de tema clave en que no se planteara en lo más mínimo el problema cuerpo-alma? Ese tema tendría que ser tratable por la ciencia empírica, si se quisiera aprovechar la ventaja de excluir conjuntamente con el dualismo todas las cuestiones metafísicas, es decir, todas aquellas cuestiones insolubles. Para tal propósito serviría la *acción*, esto es la concepción del hombre como ser primordialmente activo, entendiéndose por «acción» la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre. Ésta fue mi posición, la que no dejaba de estar influida por una orientación filosófica americana llamada pragmatismo, aunque conservaba además dos tesis básicas de Scheler: el punto de partida de la comparación del ser humano con el animal, y la teoría de que el hombre está abierto al mundo, esto es, su posibilidad de ser impresionado por una multiplicidad cualquiera de informaciones del mundo exterior, aun cuando sean biológicamente indiferentes o incluso perjudiciales. Luego, al cambiar el planteamiento, resulta más o menos la siguiente concepción: primero, una diferenciación tajante entre ser humano y animal, pues, por regla general, los animales están limitados por instintos fijos, innatos a sus respectivos ambientes específicos. Si consideramos los ambientes de la araña, la urraca y el venado en el mismo bosque, veremos que nada tienen que ver unos con otros: ninguna de esas especies advierte lo que percibe la otra; en cambio, cada una registra con seguridad y con exclusividad innatas solamente aquello que tiene importancia para su

propia vida, lo que le corresponde por refugio, pareja, enemigo, presa. Dentro de ese círculo, por cierto muy estrecho, el animal se conduce con acierto innato y esto es lo que, justamente, calificamos de «instintivo». Su capacidad de aprender, si la posee, opera también dentro de ese marco congénito fijo.

Pues bien, contra ese fondo se puede distinguir muy claramente al hombre y comprender su *posición singular* en la naturaleza. En lo físico –debido a su precaria dotación de armas o medios de defensa orgánicos, por la inseguridad y estado regresivo de sus instintos, por lo moderado de su potencia sensorial– está habilitado solamente como «ser carencial», expresión usada alguna vez por Herder y que estimo justificado aplicar a este respecto. Entretanto –tal es el destino de fórmulas como ésta pletóricas de sentido– dicha noción se ha establecido y tiene vida propia, aunque no cuente con mi total aprobación. En todo caso, se puede decir que el hombre, expuesto como el animal a la naturaleza agreste, con su físico y su deficiencia instintiva congénitos, sería en todas las circunstancias inapto para la vida. Pero esas deficiencias están compensadas por su capacidad de transformar la naturaleza inculta y cualquier ambiente natural, como quiera que esté constituido, de manera que se torne útil para su vida. Su postura erecta, su mano, su capacidad única de aprender, la flexibilidad de sus movimientos, su inteligencia, su objetividad –que Scheler ya había señalado–, la «apertura» de sus sentidos poco potentes, pero no limitados solamente a lo importante para los instintos; todo eso, que puede considerarse un sistema, una conexión, capacita al hombre para elaborar racionalmente las condiciones naturales existentes en cada caso –en la selva virgen, en el pantano, en el desierto o donde sea– para conservarse en cualquier constelación natural a mano, sea en zonas árticas o en el ecuador.

Para aclarar este pensamiento, puede ser útil un concepto surgido en este tiempo en el círculo de Víctor von Weizsaecker, médico de Heidelberg, el de «ciclo activo». Anteriormente dijimos que la acción se había presentado como tema clave para estudiar al hombre y consideramos ese mismo criterio de la acción como el propiamente creador de cultura al transformar el medio natural, proceso biológico necesario, porque un ser tan precariamente provisto por la naturaleza debe utilizarla, transformada, en apoyo de su propia y dudosa viabilidad.

Veamos ahora la acción desde otro punto de vista. El ciclo activo es fácil de ilustrar con el siguiente ejemplo: cuando uno prueba una llave en una cerradura, hay una serie de cambios objetivos que se

producen en el plano de la llave y la cerradura, si aquélla no encaja bien en ésta y se requiere hacer nuevos intentos hacia uno y otro lado. Hay una serie de actos logrados o fallidos que, sin embargo, se ven, oyen y sienten, que *avisan su vuelta*, que se perciben. De acuerdo con lo percibido, se vuelve a variar la dirección de la intervención y los movimientos tentativos hasta que, por último, en el plano objetivo sobreviene el éxito y la cerradura cede. Tal es el desarrollo del proceso en el ciclo activo. Puede describirse como un único proceso cíclico, pero que se desenvuelve de ida y vuelta en el plano material a través de intermediarios psíquicos: las percepciones, miembros intermedios motrices y los propios movimientos.

Puede que con este ejemplo haya quedado claro que, cuando se habla de la acción, sencillamente se excluye todo dualismo. La división del proceso en corporal y anímico no aportaría nada y, al describirlo, sólo serviría de obstáculo, como ocurriría con reflexiones de esta naturaleza al probar con la llave. La acción es de por sí –diría yo– un movimiento cíclico complejo que se conecta a través de las cosas del mundo exterior, y la conducta se modifica según los resultados que avisan de vuelta. Esto demuestra claramente que al ejecutar la acción cualquier reflexión que no tienda a obtener un resultado más fácil, sólo pone trabas. Como todo trabajo humano, desde la perforación a fuego hasta la construcción de casas, se realiza conforme al modelo usado del hombre con la llave, tenemos ahí una base que nos permite meditar sobre el hombre sin caer en fórmulas dualísticas como las que sostenía todavía Scheler.*

El hombre como ser capaz de aprendizaje

De este modo ha quedado trazado el esquema general, pero suficiente, de una idea fundamental. No es posible entrar a considerar un gran número de nociones secundarias derivadas de este cambio de planteamiento, en forma inesperada y como ocurre siempre para sorpresa del autor; como ya se dijo, eso se demostró bastante fructífero.

* Cuando redacté estas observaciones, a mediados de la década de los 30, aún se ignoraba la extraordinaria importancia que adquiriría la técnica de la regulación; hoy, numerosos procesos técnicos, biológicos y sociales se describen de manera análoga al *Gestaltkreis* («El ciclo estructural») de Weizsaecker (1940) y a mi libro *Der Mensch* («El hombre») aparecido en la misma fecha (6.ª ed. 1958). Los modelos antropológicos aquí esbozados son hasta ahora los únicos en que ya se incluyeron procesos de retorno entre las categorías básicas del ser humano.

El esfuerzo encontró también paralelismos sumamente interesantes en otro aspecto. El zoólogo vienés Otto Storch había descrito, dentro de su especialidad, la rígida motricidad heredada en los animales, o sea el escaso margen de posibilidades de movimiento y su limitada capacidad de aprendizaje para combinarlos. Por ejemplo, ningún caballo que por casualidad queda embridado aprende simplemente a retroceder; ésta es una acción errónea que los caballos temen. Al reducido margen de movimientos animales instintivos o aprendibles, Storch contrapuso la rica «motricidad adquirida» del ser humano, decididamente ilimitada. El hombre es capaz de aprender las más complicadas combinaciones de movimientos en una diversidad verdaderamente infinita, cosa que nos muestran los artistas, los deportistas, los automovilistas y, en general, la práctica profesional. Las decenas de miles de profesiones, trabajos y oficios en que se ocupa la humanidad requieren cada cual manipulaciones distintas y especiales, todas aprendidas, y esto es posible solamente porque no existe la estrecha precisión innata de los movimientos instintivos. Esta opinión de Storch encajaba bien en el esquema antes descrito, donde se situaba al ser humano y al animal, por cierto diferenciados y en marcada oposición, asignándole al animal una conducta y una capacidad sensorial perfectamente precisas, pero restringidas, y al hombre, plasticidad y amplitud conductuales, aunque muy arriesgadas, lo que le obliga a tomar de la naturaleza lo que a él le falta de seguridad innata para adaptarse a la realidad.

En Basilea, Portmann, otro zoólogo, había señalado que la situación especial del hombre como ser que aprende guarda relación con la singularidad del primer año de vida humana, singularidad que debiera calificarse de anomalía si se la compara con los procesos respectivos en la naturaleza, o sea, si se hace de nuevo el paralelo con el animal. Si nos atuviéramos a maduración de los órganos, a capacidad de movimiento, a potencia sensorial, a desarrollo de la facultad de comunicarse y emitir señales específicas, vale decir humanas –el lenguaje–, debiéramos considerar al recién nacido como un producto típico de un parto prematuro. Solamente al cabo del año alcanza cierta capacidad de orientación y de movimiento, empezando a comunicarse con otras personas; todas éstas son facultades que los animales superiores exhiben poco después de su nacimiento y, con frecuencia, a las pocas horas. Dicho de otro modo, esta singularidad del primer año de vida humana –que Portmann llega a describir como un año de vida embrionaria «extrauterina»– indica que, en cuanto a percepción y movimiento, los procesos decisivos de maduración operan durante

un año entero como situaciones de aprendizaje bajo la influencia orientadora del medio circundante. La capacidad de aprendizaje del ser humano y esta influencia orientadora de su medio están, por así decirlo, incluidas en el plan de desarrollo puramente biológico, siendo el niño típica y normalmente (aunque anormalmente en comparación con el animal) sacado del cuerpo materno para ser sometido a dicha influencia. El hombre conserva por muchos años esta docilidad de sus funciones sensoriales, motoras y expresivas. Basándose en esto, el anatomista holandés Bolk ha observado que su edad adulta y, hasta cierto punto, toda su vida, está caracterizada por una notable retención de rasgos de la primera infancia, observación que he adoptado y recomendado en mi Antropología. Todos estos autores podrían concordar en las líneas generales de la concepción ya señalada, de manera que el surgimiento de una nueva orientación en la Antropología filosofía podría resultar una especie de trabajo en equipo impremeditado. En todo caso, ahora ya no parece utópica la idea de preguntarse: ¿No se podrá, basándose en las condiciones biológicas únicas, especiales y privativas del hombre, entender por qué es él un ser cultural? Estos aspectos del asunto parecen esclarecerse o ilustrarse recíprocamente. Por consiguiente, renunciando a opiniones o convicciones metafísicas que descartamos conjuntamente con el dualismo, es posible trazar una imagen del hombre. Si bien la anatomía, la psicología, la lingüística, etc., parecen ocuparse cada una de aspectos parciales de un ser complejo y muy extraordinario, hemos conseguido también cabida para algo así como una ciencia general de la cultura.

Cultura: la naturaleza transformada por la acción del hombre

Bajo este criterio la «esfera cultural» es seguramente, en una primera aproximación, el ámbito natural transformado por el hombre, el nido, por decirlo así, que el hombre se construye en el mundo. Es necesario para su vida, pues le falta la adaptación innata del animal a su medio ambiente. Por eso, la cultura de los pueblos primitivos consiste ante todo en sus armas, sus herramientas, sus chozas, sus animales domésticos, sus huertos, etc., todo lo cual es naturaleza transformada, perfeccionada, naturaleza que, reformada por una actividad inteligente, provee en todas partes los elementos, los recursos técnicos para su propia reestructuración. En el concepto de «naturaleza reformada» entran también la familia y el matrimonio, las ordenacio-

nes sociales, que provienen de lo natural examinado a fondo y organizado como materia. Y, por último, no se exceptúa aquello que en mitología y religión sigue pareciéndole alcanzable al espíritu descifrador de enigmas del hombre.

Todas las sociedades humanas, por sencillas que sean, poseen una interpretación global del mundo y de su propio papel en ese mundo, que en última instancia se refiere a la acción. Es decir, en la medida en que el mundo *se sustrae* a la intervención del hombre, en la medida en que no ofrece asidero a su acción transformadora y creadora de utilidad, o sea, en sus estados invariables, el mundo es *interpretado* en cierto sentido, asociando a estas interpretaciones series de actos que pueden ser simbólicos. Por lo tanto, una filosofía o concepción del mundo o mitología aparece como interpretación del sentido de *los estados del mundo no susceptibles de modificación*, convirtiéndose esas interpretaciones en *motivos* para actos que serán ante todo de culto o rituales ante ese componente del mundo al cual es preciso resignarse, como ante la muerte. Este aspecto de la cultura puede relacionarse también con el hombre como ser activo, y así, de acuerdo con esta idea, podemos insertar en nuestro esquema el conjunto completo de etnología y ciencia de la cultura, prehistoria y etnografía. La precitada Antropología cultural confirma plenamente nuestra hipótesis, pues el resultado asombroso de este polifacético estudio de la cultura, practicado con tanto éxito en América, consiste en que nos da una imagen perfectamente clara de la extraordinaria plasticidad humana. Si utilizándola revisamos un par de docenas de culturas foráneas, llegaremos al sencillo enunciado: «No hay nada que no hubiera». Ése es, como quien dice, el producto abstracto de esta investigación cultural, si se realiza la conveniente extensión de la hipótesis instintiva y de la falta de fijación del hombre, como asimismo de la energía, riqueza, variedad y fantasía de su acción. Cada una de las miles de culturas primitivas representan un mundo típico, inconfundible, y no es fácil hacer afirmaciones sobre constantes innatas que excedan lo más general. La fluidez de la vida pulsional del hombre, la vivacidad de su fantasía, la variedad de circunstancias externas frente a las cuales reacciona cada vez, todo esto produce una vegetación tan exuberante que a cada paso se abren mundos nuevos. Como ejemplo accesible y sencillo, se puede indicar el libro de H. Schelsky *Sociología de la sexualidad*, en el que el autor argumenta antropológicamente, relacionando la variedad de las instituciones, la desconcertante y contradictoria abundancia de costumbres en este terreno con la falta de fijación del ser humano, con el carácter desbordante de su

vida pulsional. Parece como si uno de los poderes principales de la cultura humana consistiera en sacarles provecho, bajo el apremio de la necesidad, a las circunstancias naturales originarias encontradas. La cultura humana consiste además, esencialmente, en ordenar y *estabilizar*. Aun a riesgo de pasar por excéntrico, uno intenta encontrar algo de estabilidad y de orden en el caos al parecer siempre dispuesto en el corazón del hombre, esforzándose por salvar a través del tiempo algo de previsibilidad y continuidad. De ello se desprende ostensiblemente un segundo gran tema del concepto de cultura encuadrado también en la hipótesis de la cual partí.

El sentido de las instituciones sociales

Tocamos ahora un tema muy serio. Nietzsche habló una vez del hombre como del animal no fijado. La expresión es alarmante; significa que no existen en ese animal peculiar fijaciones concluyentes, que de por sí es un ser inestable, propenso al estado caótico, a la degeneración. Los mitos antiguos, que siempre mencionan a los dioses imponiendo al caos un orden universal, se referían a la predisposición humana a lo caótico. El estudio comparativo de la cultura y la Antropología cultural nos proporciona un resultado importantísimo: revela la inventiva y el ingenio increíbles del hombre empleados desde tiempos inmemoriales para mantener, en las condiciones más arduas e inclusive a costa de una parcialidad tremenda, instituciones y costumbres que sirvan de base para un entendimiento y como garantía de confianza mutua y de un orden no cuestionable ya. De modo que la complejidad, la parcialidad y a menudo la rareza de las instituciones humanas se pueden explicar si concebimos al hombre como el ser abandonado por los instintos. Si el hombre está abierto al mundo, si su conducta está determinada por los sucesos externos, por los nuevos datos; si el alcance instintivo es pobre e inseguro, entonces la facilidad para extraviarse pasa a constituir uno de sus rasgos principales. Se sabe que la instancia que fija al hombre directivas y puntos de estabilización es lo denominado con la palabra *moral*, cuyo designio consiste en garantizar la seguridad e inmutabilidad de las relaciones sobre una base de confianza mutua. Ya se ha mostrado que las *instituciones* de una sociedad, sus organizaciones, leyes y estilos de conducta –las formas permanentes de cooperación existentes como sistemas económico, político, social, religioso– hacen de refuerzos exteriores, de piezas de unión entre los hombres, que aseguran el lado interno de

la moral. El interior humano es un terreno demasiado escabroso para aventurarse en él. Toda la historia humana y la historia de la cultura demuestran la variabilidad de las instituciones que son apoyo y asidero externo. Pero es de suma importancia que esta variación sea paulatina. Cuando se destruyen las instituciones de un pueblo se libera toda la inseguridad elemental, la tendencia que hay en el ser humano a la degeneración y al caos. Esto lo hemos observado más de una vez, como también la analogía oculta, pero no menos inquietante, con las manifestaciones de decadencia en los pueblos primitivos, cuando los invadió la civilización europea con dinero, licores y escuelas, alterando sus normas tradicionales.

En los siglos XVIII y XIX hubo concepciones más bien idealistas del hombre, cuyo prestigio difícilmente puede desvincularse del respaldo que le ofrecía una tradición social secular, no perturbada en lo esencial, que aseguraba la buena fe de semejante optimismo. Hoy esas concepciones nos parecen ingenuas, irreales y antipolíticas.

Los confines de esta nueva Antropología se han extendido mucho, lo que en definitiva se debe a las circunstancias que anoto a continuación. Como traté de demostrarlo, se ha conseguido aunar otra vez el enfoque biológico con el de la historia de la cultura y de las ciencias culturales en general. Al desprenderse del esquema dualista y de la metafísica, la concepción del hombre como ser activo parece útil y fructífera, pues la acción es, por una parte, actividad de un organismo –de un organismo inteligente– y, por otra parte, efectúa algo en el mundo, introduce un cambio, le otorga finalidad, interviene. Así se establece la vía de enlace en que finalmente se encuentran los enfoques biológico y científico-cultural del hombre. La imagen resultante no contradice, al menos ostensiblemente, las experiencias poco inofensivas que la humanidad ha estado haciendo consigo misma siempre y especialmente en las últimas décadas. Además, la Antropología está cerca de la experiencia, no es dogmática, está abierta a los conocimientos nuevos no sólo en su aspecto empírico y filosófico ya expuesto, sino también a los de las ciencias especiales. A decir verdad, solamente en esta forma se ha podido reimportar el adelanto logrado por los americanos en las últimas décadas en materia de investigación cultural, progreso que fue esencialmente metódico y consistió en la atención imparcial a las múltiples facetas del objeto.

Estamos viviendo en una época en que el dominio de la naturaleza por el hombre plantea pocos problemas. Ha alcanzado una efectividad que ni siquiera en sus utopías pudieron imaginar cabalmente los siglos anteriores, una perfección que nos pone en el «apuro de la

riqueza». Como se señala bajo la voz «energía atómica», las dificultades que se oponen al dominio pleno de la naturaleza son ahora de orden más moral que técnico. Pero al mismo tiempo la proliferación de la especie humana, con índices de brusco crecimiento demográfico, ha llegado a constituir un problema de primera magnitud. Se puede decir que el hombre está empezando a desplazar a la naturaleza; por consiguiente, volverá los ojos hacia sí mismo, inquirirá acerca de sí mismo. He aquí otro ejemplo sorprendente de una coincidencia que siempre se puede observar: los progresos en el mundo exterior traen aparejadas tentativas por alcanzar igual nivel de dominio espiritual por reactualizar la formulación de los problemas.

2. DE LA ESENCIA DE LA EXPERIENCIA

I

Estimación diferente de la experiencia

Cuando calificamos a un individuo de pedagogo, político, soldado o marino «experimentado», estamos aplicándole la calificación máxima en esos rubros y es difícil hallarle un título más alto. Pedagogo o soldado «genial» ya sería exagerado, porque la palabra «genial» expresa una cualidad o capacidad incomparable, muy poco frecuente y casi mágica, que roza las ideas de facilidad y don natural; y porque además parece destinada al ámbito puramente espiritual, casi exclusivamente artístico. Con la palabra «experiencia», en cambio, se designa la elaboración en detalle y el dominio en todos sus aspectos de esferas vitales ricas en contenido y polifacéticas.

Éste era también el matiz de la correspondiente voz griega, *Empeiria*. Las palabras griegas *Empeiria*, *Techne* (destreza) y *Episteme* (conocimiento) indicaban práctica de muchos años, habilidad, competencia, eficiencia probada y perspicacia. Eso lo expresa también el vocablo experiencia, cuyo significado se extiende más allá de la especialización y llega hasta la experiencia en general, la experiencia de la vida. Una persona de este tipo no se ve avasallada por las múltiples exigencias que la vida nos impone normal o sorpresivamente, sino que está a la altura de ellas, y hace frente a todas las situaciones con igual decisión, inequívoca en cuanto a voluntad, y versátil en cuanto a ejecución, como procede el técnico sobresaliente en su ramo. Poseer experiencia de la vida en este sentido es infrecuente e importante, especialmente en tiempos civilizados, en que la fácil satisfacción de las necesidades esenciales hace superfluo el desarrollo de las fuerzas elementales robustecidas por los obstáculos.

No obstante, la filosofía no comparte totalmente esta alta valoración de la experiencia. Cuando aplica esta noción, se refiere a ella con cierto menosprecio como a algo mediocre, casi deplorable, que requiere justificación. El «empirismo» siempre fue un estorbo para las elevadas pretensiones de la metafísica, y a través de toda la historia de la filosofía se extiende la lucha entre dos tendencias, una llamada empirismo, más precisa que la otra, concebida bajo los diferentes nombres de racionalismo, apriorismo, dogmatismo, etc.

Tales oposiciones son frecuentes en esta ciencia; hay otros ejemplos de criterios que se comparten como enemigos encadenados juntos, disputándose el lugar que cada cual quiere injustamente para él solo. Siempre una de las concepciones se ve inducida a una pretensión excesiva de validez, sólo porque sus propios vacíos esenciales se le presentan en la forma de la otra; la esterilidad de la controversia se debe menos a su insolubilidad que a la deficiencia de su planteamiento. En tales casos –entre los cuales se encuentra también la análoga disputa entre idealismo y realismo– si se advierte cómo cada opinión genera la contraria, tanto más categórica cuanto más obstinada es aquélla, surge la sospecha de que ambas encierran una premisa común que a su vez es cuestionable y causa el conflicto. A mi modo de ver, esa premisa falsa consiste sobre todo en la reducción unilateral de los problemas filosóficos a problemas de conciencia, reducción que a su vez se explica por la falta elemental de seguridad acerca de cómo hay que actuar en filosofía ante hechos que no son traducibles a problemas de la conciencia. Aunque no puedo examinar aquí más de cerca estas cosas importantes, puedo decir, sin embargo, que el «empirismo» y las opiniones contrarias a él coinciden en que uno y otras inquieren sobre *procesos conscientes*. Este concepto de la experiencia como una *clase de conocimiento*, que la filosofía aplica casi con exclusividad, es inadmisiblemente estrecho y unilateral.

Como algo natural, y muy en general, la filosofía hace culminar la experiencia en el *juicio*; la considera una fuente del *saber* –en el empirismo, la única–. Para ella, la experiencia es un concepto de la teoría del conocimiento. De Kant se podrían tomar innumerables pruebas: la experiencia es «el conocimiento (!) de los objetos por los sentidos, esto es, por medio de representaciones empíricas de las cuales se tiene conciencia» (*Sobre los progresos de la Metafísica*). O la experiencia «es el conocimiento elaborado resultante de la comparación de varias apariencias por medio de la razón» (*Colección de Escritos Breves*, 1797, III, 5); y con mucha frecuencia, hay introducciones a extensas disquisiciones como ésta: «Siendo, pues, la experiencia, como sín-

tesis empírica, la única (!) clase posible de conocimiento...» (*Crítica de la razón pura*, 2.ª ed., 197). En suma, a Kant le resultaba siempre natural definir la experiencia como una clase de conocimiento, y con lo oscura que es la célebre deducción de las categorías a partir de las formas de juicio, el solo intentarla hubiese carecido de sentido sin el supuesto previo de que percepción equivale a experiencia y que la experiencia es potencialmente un juicio. Fichte se dirige todavía más decididamente hacia esta vía: «Al sistema de representaciones acompañadas de la impresión de necesidad (!) se le llama también experiencia, tanto interna como externa» (*Primera Introd.*). Los ejemplos de todas las épocas, hasta hoy, pueden multiplicarse a voluntad.

Veamos ahora cómo desarrolla Aristóteles el tema en toda su amplitud, sin restricciones: «En nosotros, los seres humanos, la experiencia resulta de la memoria, pues los recuerdos repetidos se combinan en la disponibilidad de una sola experiencia, ya que la experiencia parece ser semejante tanto al entendimiento como al saber» (*Metafísica* A I, 981 a; lo mismo en *Segundos analíticos* II, 19, 100 a).

Se establece así cierta diferencia conceptual entre la simple experiencia y el saber en que ella culmina, en el sentido de que la simple experiencia es conocimiento de lo singular, de casos aislados, mientras que el saber es general. Sin embargo, esta discriminación tiene más validez en el campo de la ciencia que en el de la acción, según lo prueban ejemplos tomados de la medicina. En cambio, «en el terreno de la acción, la experiencia y el saber no parecen diferenciarse, sino que ahí vemos a las personas expertas alcanzar mejor su objetivo que aquellas sin experiencia, poseedoras de meras representaciones generales. Esto se debe a que la experiencia es conocimiento de lo singular... y las acciones y el acontecer sucesivo siempre se realizan en lo singular» (*Metafísica loc. cit.*, también *Ética nicomaquea* VI, 8).

De estos pasajes contrapuestos de Aristóteles y Kant se desprende que el primero tiene un concepto de experiencia decididamente más profundo y más rico, pues él vio ante todo el *carácter cerrado* de un proceso experiencial que termina en una capacidad de disponer, y escogió el vocablo *Techne* (poder, saber) expresión neutra en la discriminación entre lo «físico» y lo «psíquico». Naturalmente, el individuo experimentado no es el que cuenta con juicios correctos, sino el que en algún terreno –aunque se trate por último de simple destreza física– sencillamente *sabe* actuar.

II

La experiencia como habilidad

La experiencia es un proceso único, sin parangón. Superficialmente, parece como si de una serie de posibilidades realizadas sólo se eligieran y conservaran algunas: «la experiencia resulta de la memoria» (Aristóteles). Pero la experiencia es algo más rico; es ejercitación, selección y rechazo, creación y construcción.

El bebé «aprende» a andar. De todas las innumerables maneras de avanzar que él ensaya, con una fantasía motriz desarrollada sólo en esos intentos; de todas las coordinaciones motrices dominadas y no dominadas, exitosas y descaminadas, fallidas y plausibles, que demora meses y años en ejecutar, se retienen solamente algunas que se hacen posibles y son consolidadas por todo lo que antes se escogió y desechó. Luego, tales habilidades son «productos», se logran solamente con gran esfuerzo. Vale la pena agregar que el proceso se consuma y completa cuando las habilidades adquiridas se pueden volver a dejar de lado, cuando primero se las cultiva, para luego relegarlas a la mera posibilidad, a la disponibilidad, así como uno «sabe» montar o nadar, aunque haya dejado de hacerlo por años.

Aprendemos una lengua extranjera mediante la simple combinación de sus elementos; aprendemos vocablos, formamos frases. Pero si perseveramos en este esfuerzo arduo se va formando una habilidad totalmente nueva, el sentido de las posibilidades del idioma, de la textura lingüística. Una vez captado ese sentido, adquirimos en cierto modo la totalidad del idioma. Aunque olvidemos la mayoría de los elementos, estamos seguros de que, volviendo a usar esa lengua, pronto los recuperaremos y se desprenderán de la raíz de lo sabido.

Lo mismo ocurre con nuestros sentimientos morales y costumbres. Si no fueran cultivados imperceptiblemente en la niñez, a través del comportamiento del entorno y de la consecuencia interna de la acción en direcciones determinadas, tendríamos que introducirnos –concédase el experimento mental– como moralmente neutrales en la sociedad. Luego llegamos a ser gracias a la resistencia, al efecto retroactivo de nuestras acciones, a la conformidad con ellas, lo que forma gradualmente un orden de impulsos fijados y solidificados en costumbres. En ellas nos hemos permitido confiar, bajo el umbral de

la consciencia, y sólo en caso de conflicto llegan a hacerse conscientes. Eso experimenta el misionero entre salvajes cuando adquiere su confianza y quiere adaptarse –finalmente se siente como ellos y permanece allí.

Aplicación y disponibilidad

En todos los estratos humanos se pueden distinguir en cada experiencia –desde la destreza corporal recién adquirida hasta la calificada de sabiduría nestoriana– dos aspectos, a saber: el de *aplicación* y el de *disponibilidad*. En el primer sentido, se suele decir que las experiencias no se heredan, sino que cada persona tiene que «desenvolverse» por sí sola frente a lo que se le presenta. El otro sentido lo contempla Aristóteles cuando expresa que «los recuerdos repetidos se combinan en la disponibilidad de una sola experiencia». Mantener operantes las experiencias –no desatenderlas o dejarlas pasar frívolamente, sino constituir con ellas un saber disponible– es el otro aspecto que la distingue del mero haber sabido.

Estas dos formas –aplicación y disponibilidad– viven en estrecha correlación y en contradicción recíproca. Una experiencia es de por sí reducción, pero también condensación de lo esperado, del «prejuicio», de modo que se advierte un desplazamiento constante de los límites y, dentro de ellos, una continua confirmación o frustración de nuestras previsiones de lo posible. Aun cuando adquirimos un nuevo campo de capacidad física, la plasticidad y, por decirlo así, la docilidad de nuestro cuerpo se desarrollan sólo en ciertos sentidos. Sin embargo, es absolutamente necesario incorporar también al concepto de experiencia las adquisiciones y prácticas puramente físicas, pues nada es más seguro que la existencia de una memoria de nuestro cuerpo, que vive sus experiencias sin olvidar ninguna. También es indudable que el hombre adquiere toda una serie de habilidades físicas –percepción orientada, acción dirigida, uso de los órganos vocales– solamente en relación con su vida experiencial.

En este primer aspecto, una experiencia realiza las expectativas solamente con una clara limitación: de las posibilidades selecciona en forma clara sólo algunas, de manera que todos los intereses que sobrepasan lo real van reduciéndose por último a lo posible. Por eso es que terminan por atrofiarse innumerables aptitudes no solicitadas de nuestro cuerpo. Existe en la vida esta tendencia a la consolidación, pues el repertorio de esos pocos juicios anticipados que se confirman,

va enriqueciéndose con el tiempo, afirmándose cada vez más su interconexión. A la postre, ya no hay felicidad, porque la felicidad es la satisfacción que excede los límites de nuestras expectativas justificadas, y en el curso de la vida se va acumulando una reserva polifacética de las experiencias que la vida puede ofrecer.

En otro sentido, distinto del expuesto, existe esta relación entre disponibilidad y aplicación cuando en una experiencia concreta entra lo que ella *no* manifiesta o contiene. La fuerza probatoria y el alcance de tal experiencia se expresan junto con ella misma; considerar incluido ese alcance es, por cierto, a su vez cuestión de experiencia. Es decir, siempre hay en ella una serie limitada de significados o conocimientos correlativos, de contenido adicional indeterminado. Lo que no está en ella, se da empero claramente, en una experiencia bien definida. Así, ocurre a menudo que encontramos especialmente «instructiva» una vivencia que parece incluir, además del contenido evidente, una serie de «sugerencias», cuyo desciframiento nos hace sentir importantes, sobre todo cuando la vivencia parece tener el marcado sello de nuestro destino, conocido sólo a través de la experiencia. Asimismo, nuestro cuerpo tiene una sensación bastante exacta de lo todavía no ejecutado pero «factible», de lo que él aún puede permitirse en el ámbito de su capacidad. Aunque el límite de la experiencia es claro en cada ocasión, su «alcance» no excede de ciertos márgenes acertables con plena seguridad. En esta era de la especialización descuidamos demasiado desplegar nuestra capacidad de habilidades adicionales.

En el conocimiento del hombre, estos procesos desempeñan un papel importante. Es común que los jóvenes se sientan frustrados en sus expectativas, que no soporten que sus esperanzas se vean realizadas sólo en forma muy limitada. La consecuencia es que juzgan injustamente, sobreestimando la importancia y fuerza aclaratoria de sus experiencias, porque aún no han aprendido a juzgarlas como corresponde, dentro de sus límites. Después se tornan más cautos en su apreciación de las personas, o sea, consideran en qué medida una manifestación o actitud humana es obligada o equívoca y se cuidan de no ir demasiado lejos en su evaluación. En una experiencia interpretada se encuentra siempre lo no dominado y lo excluido, y en este sentido es precisa, completa en sí y cohesionada.

Señalemos finalmente un tercer aspecto de la relación entre la aplicación y la disponibilidad: la dirección sólo existe si se descartan las vacilaciones. En la vida debemos conservar permanentemente una dirección disciplinada de la voluntad, con constantes sacrificios y

nos vemos obligados a una elección en la que se renuncia para siempre a lo desechado. El rechazo de seducciones y oportunidades desviadoras no puede quedar entregado al caso singular, sino que se deben ejercitar tratamientos habituales de clases enteras de vivencias. Los principios consisten sobre todo en lo que uno *no* hace. Como en la vida profesional, en el trato con las personas y las instituciones vivimos de nuestras experiencias, sólo se consigue una estructuración orientada de nuestro sistema de experiencia a costa de una renuncia igualmente sistemática; y un saber grande, extraordinario, es en todas partes bien definido, pero unilateral. También es cuestión de experiencia determinar qué se puede realizar y qué ha de evitarse con miras a organizar nuestra vida, a implantar un plan de vida, de modo que una experiencia selectiva y operante se ponga siempre al servicio de lo que hay que retener y fomentar. Dentro de un margen muy personal de fluctuación de lo admisible, tolerable o provisorio, un orden en la supresión y renuncia forma parte de las condiciones vitales.

III

Esencia y estructura de la conciencia

El proceso vital en la cálida oquedad de nuestro cuerpo carece de consciencia y es de una perfección singular. El desarrollo sensato de un bien ponderado equilibrio, el aprovechamiento perfecto de recursos preparados y de las reservas en el apremio de las circunstancias, lo hacen un misterio de magna labor silenciosa. La fisiología ha descorrido el velo de algunos de estos admirables procesos que la medicina trata de respaldar. Pero, mientras la multiplicidad inconmensurable de nuestros procesos vitales se desarrolla por sí sola y en silencio, dejándonos como un vago indicio el goce de vivir, nuestra conciencia se despreocupa fundamentalmente del cuerpo. Esto es conveniente cuando la conciencia, alerta a lo externo, debe interpretar las señales del medio ambiente para procurarle a la actividad de nuestro cuerpo puntos de inserción y vías de enlace. Esta actividad simplemente se perturbaría si dirigiera su atención hacia la conciencia, por lo que debe quedar entregada a su propia seguridad inconsciente. La conciencia del hombre civilizado no realiza empero este útil trabajo, ni

ejecuta tampoco ese otro, misterioso, superior, que corresponde al primero como el guante a la mano. Aparece aquí de vez en cuando, como un lujo –errante, sin sentido ni finalidad visibles (el animal vive más racionalmente y libre de perturbaciones), cogiendo, dejando escapar, falto de dirección, insomne– el llamado «flujo de la conciencia». Si en el estudio de la conciencia se hacen progresos tan exiguos, es porque la estructura de un órgano se comprende a partir de su finalidad, y al «flujo consciente» no se le ve ninguna.

Nada obstaculiza más seriamente una concepción razonable, o sea creíble del hombre, que esta situación, si se la considera natural. Y no lo es, pues la *estructura consciente* del hombre civilizado forma parte de las manifestaciones de civilización, así como su poco común excitabilidad erótica, por ejemplo, aprovechada a menudo por la industria de la propaganda, del espectáculo, del deporte, es la típica realización sensualizada de funciones. Por eso, en una ciencia del hombre sería elemento primordial un estudio de la conciencia que debería investigar ante todo las capas próximas al cuerpo –percepción y fantasía– bajo la misma idea directriz con que se examinan los fenómenos vitales en general, preguntándose cuál es su labor. De ahí se desprendería que nuestras percepciones no proporcionan ni la más mínima base para un conocimiento teórico del modo de ser de las cosas, y que en general la percepción no tiene un significado independiente.

A diferencia del animal, el hombre está entregado a un mundo indefinido, infinitamente abierto, con una multitud de posibilidades imprevistas. No le han sido dados órganos exactamente adaptados al ambiente que, al ser solicitados por unos pocos instintos oportunos, le revelasen sólo el sector ambiental importante para su vida y le ocultaran todo lo demás. El hombre ha sido arrojado inerme, sin instintos ni especialización, es decir, inadaptado, a un mundo que es de un contenido tan inmensamente rico justamente porque agobia e inunda de impresiones a un ser carente de esa limitación orgánica protectora que posee el animal, el cual puede vivir en su cuerpo gracias a que armoniza con el medio.

La falta casi total de órganos cargados de instintos altamente especializados; el mundo como esfera indefinida, infinitamente abierta de su existencia; y la necesidad de vivir eligiendo y adoptando actitudes, o sea, de actuar, no son sino aspectos diferentes de una misma situación básica humana. Y a este mundo que no está, como el ambiente del animal, conciliado con los instintos por una sabiduría superior, debe el hombre igualmente referirse, asimilarse activamente. La percepción orientada, el movimiento dirigido con precisión hacia un ob-

jeto, son ya logros que presuponen el trabajo esforzado de meses y años en la primera infancia, en un largo período de ejercicio asesorado y protegido desde fuera. El despliegue de nuestras posibilidades de acción, la formación de capacidades y aptitudes recién adquiridas constituyen la adaptación a un mundo abierto, indefinido, con el resultado tardío y dificultoso de que ya percibiendo creemos poder captar el modo de ser las cosas.

La experiencia como resultado de la confrontación con la realidad

Las cosas posibles son, para el hombre, cosas dominadas. Desplegando frente al mundo nuestra actividad material y espiritual nos lo apropiamos en lo particular. Sólo *experimentamos* las realidades enfrentándonos con ellas prácticamente o haciéndolas pasar a través de la mayoría de nuestros sentidos –tocando, palpando lo que vemos–, o, por último, usándolas, lo cual es aplicarles una tercera clase de actividad puramente humana. Cuando de este modo les imponemos una forma creada por nosotros mismos –la palabra– o las trasladamos –otra manera de dominarlas– de una esfera a otra para utilizarlas, «no perderlas de vista», «manipularlas»; en suma, cuando *desarrollamos su* pluralidad de significados, entonces, al captar las cosas, el espíritu capta sus propias posibilidades. Sale de sus trasfondos oscuros y se revela en impresiones e impulsos siempre nuevos y vigorosos, en toda la gama de manifestaciones vitales: fantasía, proyección de actos futuros, sensaciones, presentimientos y aspiraciones. No tenemos las cosas en sí mismas, sino sólo asimiladas y apropiadas, fundidas en nuestras múltiples actividades, en las cuales palpamos lo visto, expresamos lo esperado, acudimos a los recuerdos y manejamos lo movible.

Era necesario aclarar estos antecedentes de nuestra experiencia para evitar viejos prejuicios. La «subjetividad de la percepción» es una objeción contra ella solamente si se le asigna de antemano una misión teórica. Naturalmente, entonces la subjetividad sería un ofuscamiento que nos impediría captar la cosa en sí. Contra esto, hay que decir que en general las cosas sólo existen para nosotros en la medida en que nos «importan», y que hacer experiencias con ellas es *fijar con precisión, para una disponibilidad futura esa clase de interés.* Justamente, al desentrañar la pluralidad de significados y aspectos de las cosas (de lo cual se ocupa en primer lugar el niño y después la menta-

lidad infantil y mítica le agrega un aporte superabundante), desarrollamos una serie de actitudes frente a ellas en toda la extensión de nuestro saber vital, que sólo se forma y ejercita en este mismo proceso. Si durante su transcurso se deja una cosa en un lugar *determinado*, entonces ella es para nosotros lo que es «en sí». Esa apariencia inalterada de las cosas, de la que tanto le gusta partir a la teoría del conocimiento, no es más que «su estado de reposo»; así se presentan ellas cuando todas sus cualidades comprobadas han quedado momentáneamente fijadas en una especie de visión promedia, satisfactoria para nuestra atención ocupada en otra parte. Es lógico que la mera percepción óptica (donde sólo aparecen simbolizados los innumerables significados que encierran las cosas) se sienta impotente para captar ese «modo de ser» determinado en su oportunidad por toda una polifonía de vivencias y acciones. Este es uno de los aspectos del problema del conocimiento: cómo averiguar el modo de ser de las cosas mediante simple «reflexión» a partir de la sola percepción visual.

La función de descarga de los símbolos experienciales

Era importante subrayar la vasta gama de nuestras sensaciones iniciales y la incansable actividad con que constituimos ante todo las facultades de percibir, de hablar, de intervenir activamente, para mostrar cómo el hombre, en su desvalimiento orgánico, se ve obligado a asimilar y elaborar el mundo en todos sus detalles y a cultivar un conjunto de hábitos de conducta vital y acción práctica. De hecho esta ocupación múltiple inmediata y la versatilidad vital con que el niño se aplica al descubrimiento de su mundo, sólo son la etapa básica inicial desatendida en la mayoría de los casos por la filosofía. La concepción del mundo del adulto, que en realidad es un resultado, parece original y, en resumidas cuentas, contiene más o menos lo contrario de la primera: nuestra facultad de percibir parece pasiva; nuestra actividad, restringida a actos usuales cotidianos; las cosas parecen monofacéticas, satisfactoriamente cognoscibles sólo visual o aun conceptualmente. En realidad, a espaldas de la conciencia se ha dado entretanto un segundo paso, infinitamente más importante de nuestra experiencia y acumulación de experiencia: se han constituido formas superiores, *simbólicas*, vale decir, abreviadas y, por ende, aliviadoras de la percepción y del saber vital en general, que ahorran largas series de experiencias reduciéndolas considerablemente, como quien dice resumiéndolas. Así, *vemos* el peso, dureza, blandura, humedad o seque-

dad de las cosas, o sea, sus «valores de trato», sin tener que extender la mano para establecer estas impresiones táctiles en su origen ni hacer intervenir de algún otro modo nuestros órganos motores; en definitiva, vemos «simbólicamente». Sólo entonces nuestra visión puede ser una *ojeada* en su doble acepción de vista panorámica que basta para una indicación puramente simbólica de las cosas, y de inadvertencia guiada de lo que actualmente no interesa o no es trascendental.

Otro ejemplo: fácilmente podemos proyectar series de actos desusados, nunca ejecutados aún, porque poseemos una fantasía motriz muy desarrollada, para la cual disponemos de toda nuestra experiencia motriz abreviada y en símbolos, sin tener que volver a deletrearla en detalle, tal como la apariencia simplemente visual de las cosas nos evita repetir las experiencias de manipulación y contacto. O bien, con el lenguaje, que existe exclusivamente en símbolos, se consigue la total independización de la situación particular, pues la fantasía lingüística hace que se disponga de palabras en número decididamente ilimitado. De ahí que sólo gracias al lenguaje aprendamos a reproducir libremente y a concebir de antemano, como «expectativa» sensorial, los recuerdos así convertidos en «imágenes» irrestrictamente variables, como si tomáramos nota de ellos a toda prisa cuando se presentan, condición imprescindible en cada percepción de relaciones complejas y en cada acción proyectada y cada plan.

Aquí volvemos a ver bajo otra luz los aspectos antes mencionados de toda experiencia: aplicación y disponibilidad. Para un ser que tiene que «dirigir» su vida, estos símbolos experienciales son de importancia decisiva porque le evitan el esfuerzo de repetir constantemente experiencias elementales. Condicionan así, fundamentalmente, todas las facultades superiores y propiamente humanas, haciendo posibles los esquemas inteligentes de trabajo y actividad, planificación y previsión, entendimiento y buena conducta, o sea, una selección de entre los impulsos manifestados. El mundo del adulto actual perfectamente conocido y exento de sorpresas, que le permite una masividad y desatención considerables, no es sino la manifestación de un mundo enteramente *dominado*, en el cual se presta atención únicamente a las percepciones más importantes en el ciclo de trabajo diario, y eso, en sólo unos cuantos actos tan ejercitados que ya parecen naturales y que implican una infinidad de facultades no innatas, de impresiones insospechadas y de estados no vividos.

Detengámonos unos momentos más en el ejemplo recién citado. Los psicólogos dicen que el niño aprende a coordinar las impresiones visuales y táctiles. Pero ante todo aprende qué impresiones le *basta-*

rán después, con qué mínimo de captación sensorial puede componérselas. Después que ha probado con todos sus sentidos las múltiples facetas de las cosas, proceso largo y difícil, su percepción óptica llegará a simbolizar expectativas de peso, probabilidades de colisión y cualidades comunes. Es decir, la «apariencia» de las cosas bastará para seguir todas sus propiedades, haciéndose innecesaria la repetición de conjuntos circunstanciales de experiencias ya «atendidas». Esta primera fase del proceso no se aprende y adquiere por medio de la conciencia, con pleno conocimiento de causa, sino con esa misma sabiduría de lo físico que desarrolla la aptitud para el lenguaje aún antes de utilizarla. Cuando hemos «aprendido» a ver las cualidades de trato, quedamos liberados de la tare inicial de descubrir y listos para «usar» las cosas, lo cual sólo requiere la indicación de lo ya descubierto. Luego, el niño aprende a traducir las circunstancias. He ahí el resultado de esa coordinación que constituye un genuino proceso experiencial: cerrado, operante, providente. Es un resultado práctico, y nuestra percepción es la de un ser que debe terminar de descubrir las cosas para pasar a emplearlas. Aquí, la discriminación entre los hechos «físicos» y los «psíquicos» sería puramente dogmática y, sobre todo, irrealizable. En cambio, se ve con claridad cómo una primera experiencia –que todavía es más un perfeccionamiento de aptitudes orgánicas que un aprendizaje– prepara futuras facultades superiores; cómo a un conjunto adquirido de percepciones se incorpora un saber que entra al servicio de la acción. Y luego este orden superior de experiencias –el sistema de símbolos lingüísticos, motores y sensoriales– es igualmente inseparable de lo que se llama *carácter*, para el cual la denominación «instintos adquiridos», tomada de la biología, sigue siendo la mejor.

IV

El carácter y la experiencia

Al considerar esto, vamos a abordar la sobreestimación del «flujo de la conciencia» desde otro ángulo. Pertenece a las leyes de la consciencia cierta acomodación a los procesos vitales, dirigida a la ejercitación, a la formación de una capacidad de disponer. Los postulados y decisiones fundamentales para la dirección consciente de nuestra

vida deben, precisamente, sustraerse a la influenciabilidad de la superficie de la conciencia y aplicarse a consolidar ese ámbito del cual vivimos: el del saber seleccionado, dominado, como si dijéramos «cargado» y listo para dispararse cuando se presentan obstáculos, tal como la capacidad latente de saltar un foso que interrumpe el camino. En lugar del «flujo consciente», debe haber una conciencia o, mejor dicho, un estado interior de índole totalmente distinta, actual: reactividad, amplitud del saber, instintos cultivados de selección y evasión, atención a lo propicio a los intereses que nos guían, preparación para no captar o no sentir lo que no se quiere y lo cuestionado, una norma de conducta selectiva. Lo admisible a la conciencia, lo que en ella ha de elaborarse, debe hacerse salir de ahí, o uno es un intelectual o ilustrado.

En efecto, el carácter no es un conjunto ni de propiedades físicas o anímicas ni de principios o convicciones, sino un término medio: es un sistema de aptitudes adquiridas y cultivadas, que se seleccionan y coordinan conforme a una especie de «ideal». Mas un carácter sólo está consolidado cuando los dos órdenes antedichos se han interpenetrado efectivamente; de manera que en una persona con carácter las manifestaciones y reacciones físicas tienen algo de convicción y los pensamientos, a su vez, tienen la precisión de actos. Le exigimos, además, a un carácter que las costumbres cotidianas sean en cierto modo simbólicas, representativas de principios. Nuestra sensación (aunque no el lenguaje) distingue con gran exactitud las costumbres que podríamos llamar «co-rectoras», que reflejan nuestros principios básicos hasta en las cosas triviales de la vida diaria, de las que son «simples costumbres», en el sentido de esa autodeterminación externa y superficial a que se deja ir una vida anímica exenta de dirección.

Por eso, dentro del tema «experiencia» es justificado hablar también del carácter, ya que éste pertenece a ese gran complejo de *posiciones de principio* que hay que formar en muchos niveles para enfrentarse al mundo, complejo del cual he descrito aquí algunos aspectos. Se trata propiamente de vivir dentro del marco de tales principios preservados, definidos y excluyentes. En esto consiste, para usar las palabras de Goethe, la «obra de arte» que es nuestra vida, todo lo cual se explica por este rasgo esencial: el ser humano no vive, sino que *dirige* su vida a partir de experiencias y aptitudes que él mismo ha asimilado y cultivado y de las cuales depende inclusive el desenvolvimiento de los procesos vitales de su cuerpo. Justamente en relación con el carácter, volveré a considerar este último pensamiento.

Debido a la falta de instintos y de los respectivos órganos especializados, fielmente adaptados al ambiente; debido a la atrofia de numersos órganos defensivos, ofensivos y selectivos de que dispone el animal; debido al superávit impulsivo, correlativo de su carencia de instintos y especialización; debido, en suma, a la dependencia física de la naturaleza humana respecto del intelecto, dondequiera que lo vemos, el hombre tiene cierta propensión a corromperse, cierta plasticidad proclive a la relajación, a que se malogren muchas posibilidades de adaptación con frecuencia no aprovechadas; por el superávit impulsivo, sus pulsiones tienden además a degenerar. Algunas enfermedades y algunos excitantes se cuentan entre los atributos que nunca faltan en la existencia humana. En lo puramente físico, el hombre requiere disciplina, crianza, entrenamiento, una imposición metódica desde arriba, que viene exigida directamente por el nuevo trabajo necesario para subsistir. En todas partes vemos desarrollado algo más: una sistematización hasta el detalle de normas y hábitos rectores de la vida. Las culturas primitivas muestran claramente cómo la necesidad mental de indicaciones coincidentes y coordenadas se asocia a la necesidad del cuerpo de una ejercitación integral, organizada y metódica. Ésta es, en general, la labor de esos sistemas rectores supremos, las religiones y las concepciones del mundo. Lo que más cuesta disciplinar es la vida pulsional humana, sobre todo en el sentido de cierta regularidad que incluye privaciones ocasionales. Nuestra naturaleza no contempla ni la falta absoluta de reglas ni la satisfacción sistemática de las necesidades que destierra definitivamente las privaciones que suelen movilizar las reservas de nuestro cuerpo. La adaptación a condiciones de vida demasiado cómodas significa degeneración.

Por consiguiente, el dominio de nuestro carácter puede enfocarse también desde dos ángulos: mirado desde arriba, es un conjunto de actitudes y normas de conducta «adoptadas», de instintos adquiridos y casi sin consciencia destinados a operar con eficiencia; pero visto desde abajo, es una prolongación de los procesos dirigidos, rítmicos, cerrados, a los que se sujeta y adhiere en todas partes el desarrollo biológico en el ámbito de la ejecución autónoma. Toda costumbre practicada conscientemente puede tener algo de casual, pero la costumbre de adoptar e incorporar otras costumbres, es física. En un cuerpo sano se observa cierta tensión, se le ve lleno de disposiciones precisas a la acción y al movimiento; lo mismo ocurre en la disposición de un carácter para elegir y desechar, que es más marcada cuanto menos interfiera una necesidad de justificación, un asomo de otras

alternativas. La inclinación operante en nuestra conciencia a escoger, coordinar, apartar y preferir, suministra las metas y directivas de nuestra acción y de los «instintos adquiridos» por consolidar. Nuestros procesos vitales involuntarios, puramente fisiológicos, están orientados también a esta misma organización, a esta práctica coordinada y disciplinada, desplegando así sus energías más profundas, cuyo consumo y circulación se llama salud. En la conciencia humana hay un estrato de intereses semiconscientes de convicciones y aversiones cultivadas, un esqueleto invisible que sostiene nuestra vida espiritual, que organiza la intervención activa, imponiéndole a nuestro cuerpo adaptaciones y leyes de funcionamiento sin las cuales decaerían sus propias energías no utilizadas. El espíritu ejerce sobre el cuerpo una influencia indirecta, exigida incluso por éste. Nuestras experiencias propiamente tales llegan en último término hasta el fondo de esta interconexión.

V

Las dos raíces de la experiencia vital y de la ciencia

Si, para concluir, volvemos a lo que se llama experiencia vital, podemos observar que deriva de dos raíces separables sólo teóricamente: el crecimiento interno dinámico del espíritu humano, la fecundidad de un carácter, se distingue de la acumulación de conocimientos de una realidad singularmente variada, conocimientos cuya objetividad tiene que ser dominada por cada cual en el ámbito de su incumbencia.

De la primera raíz extraen su fuerza nuestras pretensiones y esperanzas; pero también de ella provienen la precaución de elaborar y el sentido de las situaciones básicas –las que la vida prefiere y repite– y de lo esencial. De la otra raíz nacen la pericia y especialización, el saber material específico en los diferentes aspectos de la realidad, la familiarización con las cosas y la conducta acorde con esta interiorización.

La ciencia tiene también estos dos orígenes y ambos operan en ella de consuno. Del primero procede la sabiduría, el maduro arte de enunciar generalidades, la rara visión de lo que, una vez dicho, nos

parece a todos sabido desde mucho antes; de aquí la perspicacia ponderada y equitativa, el instinto de lo esencial, lo accesorio y lo trascendental, que tanto le faltó al siglo XIX. Pero también el otro factor aporta algo necesario a la vida de la ciencia, algo que –siempre en el terreno práctico– posee ya cada obrero manual, como es el conocimiento y aplicación de su oficio. El que tiene que ver con las cosas se informa de sus propiedades específicas. Surgen así fácilmente aprendices y expertos, especialistas y aficionados en sus mundos propios, pero surge también cierta inclinación a aventurarse por la admirable abundancia de información que se obtiene interrogando las cosas y haciendo variar sus circunstancias. Son pocos y selectos los que desde el principio abordan así las cosas mismas, con una seriedad que es comienzo de la observación propiamente tal de la *teoría*.

Ahora bien, si el hecho de que cada experiencia sea localizada y exclusiva nos parece ante todo un resultado que queremos extraer de nuestras discusiones, veamos las cualidades que permiten insertar experiencias en un conjunto decididamente arquitectónico de otras ya existentes; conjunto en el cual apenas si cabe distinguir, sólo conceptualmente, entre el «aspecto exterior» de nuestro saber cotidiano, del conocimiento cabal, y el estrato inferior de vivencias más profundas, o distinguir entre el carácter, las costumbres impregnadas de carácter y las aptitudes ya orgánicas. Esto nos hace ver también bajo otra luz algunos problemas de la tan comentada y poco analizada «crisis de la ciencia».

En primer lugar, de ningún modo una ciencia «acredita» que sus resultados sean «prácticamente útiles», pues el provecho que de esa utilidad práctica pudiera derivarse para el pueblo entero solamente podría juzgarse cuando se supiera más de las repercusiones de la técnica en la salud y en la moral. Porque la utilidad práctica es casi siempre técnica, y mientras el progreso técnico equivalga principalmente a mayor comodidad, estará permitido dudar de una utilidad más profunda. Quien evalúe la ciencia a base de esto, por cierto le dispensará también a todo invento que aumente la comodidad esa aprobación espontánea de que disfruta la mitad de la técnica; el sentido y utilidad de una ciencia no puede buenamente orientarse a un sistema sin control y preocupado irresponsablemente sólo de sí mismo, como es la técnica.

Me parece más bien que la innegable «resistencia a las crisis» de las ciencias naturales tiene razones intrínsecas, y se debe en especial a su *proximidad a la experiencia*, casi pudiera decirse su sensualidad, que implica todas las demás ventajas. Ante todo, una ciencia natural

roza el campo de nuestros otros intereses, el conjunto ya constituido de experiencias, en medida mucho mayor que la filosofía o la lingüística por ejemplo, que suelen tocar el campo visual de la mayoría de los individuos en un solo punto, como tangentes. Por lo demás, los seres humanos tienen un interés espontáneo y apasionado por lo real, y encontrarán igualmente natural que ciertas ciencias se ocupen exclusivamente de eso; para ellos, la existencia de estas ciencias es tan elemental como la de esas realidades.

En segundo lugar, las ciencias naturales –especialmente su representante autorizada, la física– tienen otra ventaja inmensa: la verdadera sistematización. Son, pues, campos bien delimitados, estructurados y dominables, y esto tiene mayor importancia que la que se le supone comúnmente. Porque *todo* hecho comprobado por una ciencia, revela problemas inesperados, que aparecen por primera vez con esa comprobación, de modo que cada problema resuelto multiplica el número de los no resueltos. Por eso, una ciencia llega a constituir sistema solamente cuando logra delimitar y reducir sus propias posibilidades de indagación, interrogando de antemano sus objetos sólo bajo aspectos determinados y excluyentes; o sea, cuando *conserva* la estructura de una experiencia genuina. Justamente así procede la física: concibe y trata determinadas presunciones (hipótesis), las circunscribe experimentalmente, las afianza en la experiencia y prescinde estrictamente de toda cuestión simplemente posible, cuya relación con lo ya establecido no pueda comprobarse al hacer el experimento. El tipo de sistematización de la física corresponde a la arquitectura de toda experiencia firme, selectiva, consciente de los límites del saber y, por ende, fructífera. Por eso, a tales ciencias uno se incorpora como a un oficio, como a un conjunto ordenado, visualizable, en el cual se puede hacer algo más y que es, sobre todo, compatible con las leyes de la actividad y conducción de nuestra vida.

Por último, las ciencias naturales gozan de la misma popularidad espontánea que la técnica, porque de todos modos estamos en contacto con la naturaleza y la civilización, en toda la amplitud o, si se prefiere, superficie de nuestro ser. Creo que éstas son las razones íntimas que se expresan malamente cuando se habla de «compatibilidad con la vida» y «utilidad» de dichas ciencias, en circunstancias que es muy probable que, en un sentido más profundo, el enlace de la ciencia natural con la técnica nos separe de las fuentes de la vida.

Tomemos ahora una ciencia de otra clase: la ciencia de la historia. También en ella, como en todas, cada conocimiento nuevo contribuye a aumentar lo ignorado. El campo de hechos que averiguar es tal,

que su infinitud se manifiesta en la proliferación de nuevos nexos enigmáticos que van presentándosele a la investigación acuciosa. Mas en este caso no estamos en la afortunada situación de poder deducir por nosotros mismos una delimitación de los problemas a partir de las normas para alcanzar el objeto. Al contrario, nos hallamos de inmediato envueltos en una red inabarcable de incesante esfuerzo. Surge la necesidad de seguir inquiriendo a partir de lo ya preguntado –no de las respuestas–, y en propiedad sólo se llega a un resultado circunscrito, concluyente, mediante una contención deliberada. La clara impresión que se tiene en las ciencias del espíritu de encontrarse en un terreno de dimensiones inconmensurables, donde una pregunta limitada nunca sabe cuánto deja fuera, encuentra en un hombre «experimentado» una especie de renuencia. Por ejemplo, es fácil decir que cada época tiene su propia perspectiva de la historia; pero entonces, ¿quién estudiaría en épocas futuras los testimonios de lo que para nosotros es el pasado, si estuvieren ocupados en estudiar lo pasado respecto de ellos, y ni nosotros ni ellos nos preocuparemos del pasado anterior?

Por lo tanto, decididamente falta aquí la precitada ventaja de las ciencias naturales, en las cuales sólo se prolongan nuestros instintos de importancia vital. Es más, pasa a ser todo lo contrario: en las ciencias del espíritu, es muy difícil realizar progresos dignos de mención manteniéndolas en armonía con el conjunto de experiencias en que confiamos. Al parecer, esta obra maestra la logran solamente unos pocos grandes hombres, de cuyo aporte individual parecen depender estas ciencias mucho más que de una coordinación sistemática. El mal llamado «sistema de ciencias del espíritu» constituido en el siglo XIX, se caracteriza ante todo por la falta de estructura interna tan extrema, que ciencias enteras, como la psicología, no tienen ninguna hipótesis básica común acerca de la naturaleza de su objeto, del método por aplicar, y de lo que en verdad quieren averiguar. Apenas si se puede practicar semejantes ciencias, como no sea bajo la ostentosa fórmula de la «finalidad en sí», que no es sino otro nombre para «propósito irrealizable».

Debido a estas circunstancias especiales, las ciencias del espíritu son en parte difíciles de incorporar a la totalidad de nuestras experiencias. Les faltan la delimitación clara, la completitud, la exclusividad de lo propuesto y subsanado que toda otra experiencia posee. Como nuestras experiencias tienen una arquitectura, para cada clase de ellas –también para las ciencias– existe el criterio de la admisibilidad intrínseca; y cuando recalcamos la necesidad de las ciencias para

una concepción del mundo (como tendremos que recalcar la de la técnica), también incluimos esa arquitectónica de las normas de vida impuestas por la experiencia, estructuración a la cual no debe escapar nada.

3. UNA IMAGEN DEL HOMBRE

La doble pretensión de la Antropología

La Antropología filosófica, o estudio del hombre, no es una ciencia nueva. La última obra de Kant (1798) llevaba el título *Antropología*; y aunque esta palabra fue usándose cada vez más para designar el capítulo final de la zoología –o sea, la ciencia del hombre en su aspecto físico–, la tradición de un estudio filosófico de esta clase nunca desapareció por completo, y aproximadamente desde mediados de la década 1920-1930 se observa su vigoroso desarrollo en varias direcciones.

Describir estas direcciones en detalle no es posible por lo reducido del espacio y por ser muchas las maneras de abordarlas y los temas que se entrecruzan. La corriente de la filosofía existencial, que en Heidegger perseguía fines claramente ontológicos, se concentró en seguida en el tema del hombre, mientras que en la psicología, el enlace de la caracterología con el estudio de los medios de expresión ha llevado ya a enfoques muy promisorios. Naturalmente, establecer sus relaciones con la psicología sería una tarea importante de la Antropología filosófica.

Las dificultades que ella encuentra son múltiples y exigen un esfuerzo tan considerable, que la filosofía no ha de esperar ayuda de ninguna procedencia. Si bien la Antropología no puede pasar por alto las distintas ciencias que –como la morfología, la psicología, la lingüística, etc.– están dispuestas a contentarse con planteamientos limitados acerca del hombre, debe presuponer sus resultados. Pero si considera razonable hacer del «hombre» su objeto de estudio, esto representa una doble pretensión cuya importancia es fácil de ver: 1.° la de poner una *ciencia* (con postulados verificables, no poéticos) por encima de las otras ciencias parciales, o enlazarla con todas ellas; una ciencia en la cual aún no se han establecido métodos, ni técnica de indagación ni elección de objeto, pues lo que la Antropología filosófi-

ca ha transmitido, más que resultados, es sólo una orientación. Y 2.° la pretensión de abarcar en *una sola* ciencia los dos «aspectos» del hombre –anímico y corporal, o comoquiera llamárselos–, vieja costumbre de separarlos que no sólo es un prejuicio muy difundido, sino que está institucionalizada en la coexistencia de psicología y antropología física.

Unilateralidad de las interpretaciones ensayadas hasta ahora

Nuestra ciencia tiene, pues, en su contra hipótesis fundamentales, o por lo menos pertinaces. Como la reflexión acerca del hombre data de milenios, se han consolidado ciertas interpretaciones e hipótesis que de ningún modo pueden adoptarse de buenas a primeras, porque eso implicaría una decisión previa en favor de determinadas corrientes teóricas. Por ejemplo, si se concibe al hombre simplemente como «ser racional», aun cuando no se le conceda a esa expresión el significado cristiano de facultad de origen supraterrenal, siempre se habrá adoptado una posibilidad *a priori*, incluso el que dice: el espíritu es la vida, lo que niega en la vida (Nietzsche), en el fondo sigue esa gran tradición antigua y medieval.

Hace pocos años, era natural oponerle a ésta otra concepción del hombre como «ser pulsional», de fecha mucho más reciente. La planteó por vez primera Schopenhauer, la amplió considerablemente Nietzsche y luego fue difundida por el psicoanálisis, en la forma que conocemos. El esquema consistía en tomar una serie de pulsiones características llamadas «básicas» y en atribuirles una inmensa gama de actos y expresiones humanos. Tales intentos fracasaron en su verificación teórica, debido a la diversidad de las tesis posibles. Los autores sobrios se valieron de una o dos pulsiones básicas; los desmedidos, las multiplicaron a más de cincuenta. Por consiguiente, en realidad no existe una teoría empírica científica, verificable, de la pulsión; y esto quiere decir que en nuestra ciencia, no tenemos derecho a admitir otras pulsiones básicas independientes que no sean las representadas orgánicamente (pulsión de conservación, pulsión sexual).

Entre los prejuicios que se imponen como «evidentes» se cuentan, además, los referentes a la relación con el animal. Bajo el hechizo de la filogenética, se tenderá a eliminar en lo posible la diferencia entre los antropoides y el hombre. Esto ha ocurrido por ejemplo con la tesis recientemente propuesta y totalmente indemostrable de que la dife-

rencia mental es mayor entre las razas humanas menos desarrolladas y las más desarrolladas, que entre los antropoides (monos grandes) y el hombre. Como para precisar esa «mayor diferencia» no hay métodos de medición, sino apreciaciones estéticas arbitrarias, la afirmación es indemostrable. Por otra parte, hay quienes vuelven a sostener la diferencia absoluta entre el animal y el ser humano influenciados tal vez por criterios cristianos o idealistas. Una ciencia cabal no puede adoptar sin más estas posiciones, pues cada una de ellas obliga a indagar por caminos trillados, como por ejemplo el problema cuerpo-alma en todos sus diversos planteamientos posibles, meditado desde hace décadas y siglos y que, fuerza es decirlo, dentro de los esquemas hasta ahora conocidos se ha abandonado por insoluble.

Elementos de una teoría integral del hombre: ser carencial y Prometeo

He expuesto en una obra larga y en algunos tratados adicionales, donde utilicé ciertas hipótesis de Herder y Nietzsche, una teoría integral del hombre que trata de cumplir las condiciones aquí resumidas, revelándose una inesperada coincidencia con múltiples conclusiones de estudios nacionales y extranjeros en ciencias particulares. Por eso, la breve exposición de algunos postulados básicos que hago a continuación informa de una concepción que se esfuerza por mantener el contacto tanto con la tradición filosófica como con las ciencias especiales contemporáneas.

Hace ya mucho tiempo, se observó que el hombre considerado morfológicamente constituye, por así decirlo, un caso excepcional. En los demás casos, los progresos de la naturaleza consisten en la especialización orgánica de sus especies, o sea, en la formación de adaptaciones naturales, cada vez más eficaces, a determinados ambientes. Gracias a su constitución específica, un organismo animal «se mantiene» en una multitud de condiciones a las cuales está «ajustado» sin que vayamos a preguntar aquí cómo se produjo esa armonía. Ahora bien, si se considera al ser humano teóricamente, adviértense algunas características que en seguida no haremos sino enumerar.

1. Está «orgánicamente desvalido», sin armas naturales, sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficacia no muy significativa; los órganos especializados de los animales superan con creces cada uno de nuestros sentidos. No está revestido de pelaje ni preparado para la intemperie, y ni siquiera muchos siglos de autoob-

servación le han aclarado si en verdad posee instintos, y cuáles son. Esto se comprobó hace mucho tiempo; lo señalaron tanto Herder (1772) como Kant (1784). Pero sólo últimamente, bajo la dirección del difunto anatomista Bolk, de Amsterdam, se desarrolló una teoría que concibe todos los rasgos constitutivos específicamente humanos desde el punto de vista del «primitivismo». Se entendía por tal, por ejemplo, el hecho de que ciertas peculiaridades orgánicas, como la dentadura sin diástema, la mano con cinco dedos y otras peculiaridades «arcaicas», vale decir, antiguas en la historia evolutiva, sólo son comprensibles como punto de partida de especializaciones como las que hallamos en monos grandes (colmillos salientes, acortamiento del pulgar). Las demás peculiaridades (carencia de pelaje, bóveda craneana con mandíbula ortognata, estructura de la región pelviana, etc.) deben entenderse como estados fetales que se fijaron, se hicieron permanentes. Esta «retardación», a la cual le debe el hombre un exterior como quien dice embrionario, es un elemento aclaratorio sumamente valioso, porque permite comprender también otras propiedades humanas, sobre todo el período desproporcionadamente largo de desarrollo, la prolongada etapa de desvalimiento del niño, la tardía maduración sexual, etc. Todas estas características se engloban bajo el concepto de «falta de especialización», que justifica el describir y comparar al hombre en *oposición* al animal, ante todo a sus parientes más cercanos, los grandes simios, por cierto muy especializados. De una comparación científica, o sea, exenta de dogmatismo, cabe esperar que los antepasados del hombre habrán sido monos antropoides de exterior mucho más «humano» que los actuales, y que toda esta línea evolutiva está determinada por un principio *predominante* sólo ahí; que en otras partes este principio predominante rige en grado mucho menor y que se presenta con diversas denominaciones (retardación, para Bolk; proterogénesis, según Schindewolf) tal como la de «retención» de características evolutivamente antiguas y ontogenéticamente previas, juveniles y embrionarias.

2. Adondequiera que miremos, vemos al ser humano propagado por toda la tierra y sojuzgando cada vez más la naturaleza, a pesar de su desvalimiento físico. No es posible indicar un «ambiente», una suma de condiciones naturales y originarias indispensables para que el hombre pueda vivir, sino que lo vemos «conservarse» en todas partes: en el polo y el ecuador, en el agua y en la tierra, en el bosque, el pantano, la montaña y la estepa. Vive como «ser cultural», es decir, de los productos de su actividad *previsora*, planificada y mancomunada, que le permite procurarse, transformando previsora y activamente,

conjuntos muy diversos de condiciones naturales, técnicas y medios de vida. De ahí que se pueda llamar *esfera cultural* a la respectiva suma de condiciones iniciales modificadas por su actividad, en las cuales sólo el hombre vive y puede vivir. Por eso, algunas técnicas de obtención y elaboración de alimentos; algunas armas, actividades y medidas comunes organizadas para protegerse de enemigos, de la intemperie, etc., forman parte del haber cultural aún de las civilizaciones más rudimentarias, y en rigor no hay hombres propiamente «primitivos», esto es, sin ningún grado de cultura.

Los productos de esta actividad planificada y transformadora, incluidos los respectivos materiales y recursos intelectuales –ideas, imágenes–, deben contarse entre las condiciones de vida *físicas* del hombre, enunciado que no rige para ningún animal. Las construcciones del castor, los nidos de las aves, etc., nunca están planificados de antemano, sino que resultan de actividades puramente instintivas. De ahí que llamar al hombre *Prometeo* tenga un sentido exacto y razonable.

Si uno advierte que en realidad la «esfera cultural» del hombre tiene un significado biológico, es natural aplicar también aquí, como suele hacerse, el concepto de «medio ambiente» reservado a la biología. Existe, sin embargo, una diferencia esencial: el desvalimiento orgánico del hombre y su actividad creadora de cultura deben sin duda relacionarse y concebirse como hechos biológicos que se condicionan íntimamente entre sí. No cabe hablar de un «ajuste» del ser humano a un complejo especial de condiciones naturales de vida vinculado con la clase de naturaleza incorporada en el concepto exacto de medio ambiente. La relación de la falta de especialización y el desvalimiento morfológico del hombre con su esfera cultural, debe entenderse tal como la relación de la especialización orgánica del animal con su ambiente respectivo. Sin embargo, por ser la esfera cultural una suma de circunstancias iniciales que el hombre ha modificado al servicio de su vida, no existen desde luego limitaciones naturales de la viabilidad humana, sino solamente limitaciones técnicas; los límites a la propagación del hombre están no en la naturaleza, sino en los grados de ampliación y perfeccionamiento de su actividad creadora de cultura, ante todo de recursos mentales y materiales.

Así pues, el hombre es un «ser carencial» orgánicamente (Herder), no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una *segunda naturaleza*, un mundo sustitutivo elaborado y adaptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico. Esto es lo que hace dondequiera que lo ve-

mos. Vive, como quien dice, en una naturaleza artificialmente convertida por él en inofensiva, manejable y útil a su vida, que es justamente la esfera cultural. También se puede decir que él se ve biológicamente obligado a dominar la naturaleza.

El hombre, un ser activo

Las concepciones expuestas hasta aquí, que fundamenté con extensas monografías en la obra citada, constituyen puntos de partida muy fructíferos para nuevos planteamientos. Por ejemplo, se ve que en este esquema están decididamente contemplados la «inteligencia», la «razón», el «intelecto» humanos, pero, como quien dice, combinados con las condiciones biológicas de vida. Nuestra teoría no ofrece ningún asidero a un «dualismo», sino que lo evita (ampliando una fórmula de Nietzsche) mediante la limitación de la conciencia a lo que la requiere.

Si preguntaran qué caracteriza en primer lugar nuestro esquema, la respuesta sería la siguiente: la concepción unitaria del aspecto físico, corporal, del hombre y de su aspecto interno, espiritual, es razonable con una sola condición, a saber, que a través del modo biológico como un ser se mantiene y conserva su existencia observemos que su comportamiento inteligente y previsor es impuesto precisamente por ciertas propiedades físicas. Un ser con esa constitución orgánica sólo es viable si transforma previsoramente la naturaleza. Por eso, en el centro de todos los problemas y cuestiones ulteriores se debe poner la *acción* y definir al hombre como un ser activo –o previsor, o creador de cultura, todo lo cual es equivalente–, preguntándose, para investigaciones futuras: ¿permiten las imágenes hasta ahora elaboradas comprender la acción y sus condiciones materiales, también las facultades y cualidades más específicamente humanas? La gran ventaja de este proceder es que planteamos cuestiones susceptibles de tratamiento empírico, y que desde el comienzo se evitó toda ocasión para un dualismo. De hecho este enfoque se revela decididamente fructífero y, para dar por lo menos una idea del desarrollo ulterior de las cuestiones, presento otros delineamientos esenciales.

Desde luego, se puede demostrar que en la regularidad del mundo perceptible por nosotros, de la realidad que se ofrece a los sentidos al parecer sin nuestra intervención, se oculta la propia actividad humana material; los complicados procesos de colaboración entre el movimiento corporal, la vista y el acto, pueden analizarse hasta tal punto,

que se evidencia lo siguiente: el estado «inmediato» del mundo es el resultado en gran medida de nuestra propia actividad, y es decididamente un *producto*. Al término de estos procesos, expuestos aquí sin digresión, que constituyen el contenido principal de las habilidades de la primera infancia, está en todo caso el hecho de que nos hallamos en un mundo *visualizado* en su totalidad, cuyos detalles nos son *indicados* (dados simbólicamente) por medio de contornos, colorido, diferencias de tamaño, matices, perspectivas, etc., pero de tal modo que con ellos se nos dan sólo ópticamente los *valores de trato* y *de uso*, o sea, sequedad, estructura material, peso, distancia, «maneabilidad» de las cosas. Por nuestro propio trato anterior, cada cosa nos es familiar y potencialmente disponible; mas al mismo tiempo está a distancia y solamente insinuada. Se la percibe superficialmente (nunca en toda su eventual riqueza de contenido), aunque esas insinuaciones estén plenas de símbolos y, como acabamos de ver, incluyan los posibles valores de uso.

Esta estructura –un mundo circundante abarcable, detalles dudosos aunque familiares, visibilidad solamente superficial y sugerida, a pesar de un «significado» altamente simbólico– es, en el fondo, precisamente lo que siempre ha estado buscando la filosofía bajo el problema de la objetividad. Es un esquema indudablemente razonable para un ser que, expuesto a la plétora del mundo y *carente* de la adecuada selectividad sensorial propia del animal, debe sin embargo orientarse en el mundo, y además captarlo en sus detalles, con miras a una disponibilidad futura. Esto se consigue con la incorporación de las prácticas motrices del organismo inmaduro al desarrollo de sus aptitudes perceptivas. El hombre «crece aprendiendo»; el descubrimiento de lo visible sólo es posible mediante la acción, y el desarrollo de la capacidad motriz va a su vez acompañado y seguido de series variables de impresiones sensoriales. En todo caso, al final hay un organismo con una abundancia extraordinaria de movimientos posibles y «sabidos» en espera de responder a una señal que la perspicacia y previsión humana capta de un mundo fácilmente abarcable, distanciado pero con gran poder de atracción. Todo lo contrario de esta aptitud, desarrollada con un esfuerzo arduo, es la especialización igualmente grandiosa con que muchos animales reaccionan a una impresión ambiental, muy particular y nunca percibida aún, con una serie de movimientos de prontitud instintiva, fluidos y perfectamente adecuados, como por ejemplo los gansitos silvestres a la silueta del ave de rapiña: acto instintivo con «esquema innato» (K. Lorenz).

Función de descarga del lenguaje

El proceso descrito aquí someramente también podría caracterizarse como sigue. Biológicamente considerada, la «apertura al mundo» del hombre (Scheler) es en realidad un factor negativo. La sabiduría de la naturaleza le encubre al animal lo que no debe percibir, por no ser importante para su vida en calidad de enemigo, presa, reclamo sexual, etc.; o, en otros casos, en un campo perceptible con un contenido biológico excesivo, pasa a ser objeto de conducta solamente lo que es y puede llegar a ser de importancia para los instintos. El hombre, en cambio, está expuesto a un *exceso de estímulos*, a una abundancia de objetos de percepción, comprensibles biológicamente solamente si los asocia a su necesidad de procurarle opciones a la actividad de la cual vive físicamente, y esto en condiciones fortuitas, nunca adecuadas y, por ende, múltiples y variadas en cualquier grado. Según acabamos de exponer, él se sobrepone por sí solo a esa *carga*, aunque demora mucho en alcanzar una visión panorámica fácil, en conocer la riqueza de los contenidos, en adquirir y practicar la capacidad de movimiento y operación. De ahí que también podemos denominar estos desarrollos *procesos de descarga*, con lo cual ha de entenderse lo siguiente: la influencia que ejercen recíprocamente el aprendizaje del movimiento y la formación del mundo sensible, conduce a un *distanciamiento* cada vez mayor entre el hombre y el mundo. Nuestra conducta se torna cada vez más variada, pero también más virtual, simple «capacidad»; lo percibido es cada vez más mera indicación de *posible* despliegue, al que en la mayoría de los casos ya no nos entregamos.

Pues bien, a este proceso de descarga lleva directamente el lenguaje. En rigor, interviene ya en etapas bastantes tempranas de dicho proceso. Al respecto cabe expresar lo siguiente.

Si consideramos el lenguaje no desde arriba –a partir del concepto y el pensamiento–, sino desde el lado biológico, esto es, simplemente como movimiento y como clase de actos consumados especiales, digamos fonomotores, hay que decir ante todo que también aquí existe el nexo biológico general y elemental entre estímulo y reacción. El bebé reacciona muy pronto a las impresiones con movimientos vocálicos, y su emisión de sonidos y ejecución de movimientos vocálicos nos demuestra la indudable existencia de ese nexo general, sólo que como quien dice «desplazado» a un órgano especial, justamente el órgano fonomotor o de lenguaje. En el niño pequeño, los sonidos articulados van sustituyendo en proporción creciente a otras reaccio-

nes corporales. El hombre puede dar respuesta puramente fonomotriz a una cantidad de estímulos de orden sonoro o visual que lo inundan, mientras su conducta global está exenta de la incitación del mundo de estímulos que por doquier acosan al animal en su ambiente.

Ahora bien, por poseer el sonido la propiedad extraordinaria de ser *al mismo tiempo* movimiento, y como parte integrante del mundo exterior, sensible, ser escuchado con una connotación de distancia, es posible dirigirse a una cosa con un movimiento muy aliviado, fácilmente automatizable, y sentirla y «distinguirla» simultáneamente. Al responder al estímulo, el movimiento vocálico crea el símbolo que se confunde fácilmente con ese estímulo; se perciben al mismo tiempo él y la cosa vista. Ese es un trato con las cosas aliviado, altamente facilitado y además creador, porque efectivamente incrementa la profusión sensible del mundo. Así vuelve a agrandarse la distancia de un modo decisivo, insertándose entre nuestra posición y la realidad un «mundo intermedio», el sistema de símbolos establecido activamente. El mundo de los animales, con sus sentidos muy adiestrados, es incomparablemente más reducido, pero también más dramático. Los estímulos no sólo se transforman la mayoría de las veces en movimiento, o en pánico, sino, además, el animal, impresionado siempre en forma inmediata y en su integridad, introduce en cada situación todo su acopio de instintos y necesidades, experiencias y costumbres. En oposición a esto, «apelar» a las cosas (designarlas) posibilita una conducta *activa que en la práctica no cambia nada*, sino que es *mero acto sensible*, requisito de toda «oposición teórica». Para que exista una conducta imaginativa, previsora, autodirigida al modo de ser de las cosas, ella debe desenvolverse por una vía propia, sin efecto práctico; luego, no debe reaccionar al estímulo el organismo entero, no deben activarse siempre la totalidad de los apetitos.

Mediante esta actividad singular, que al mismo tiempo atiende activamente los estímulos de las cosas y crea el símbolo –el sonido– con que uno se dirige a ellas, que es simultáneamente dedicación activa y recepción sensorial, dichos estímulos se desdramatizan, despachan y mantienen alejados haciéndose mínima su «solicitación». Es una vieja verdad que el lenguaje «destierra» las cosas, les resta eficacia. Mas, por otra parte, nuestra actividad propia aumenta su contenido sensible, pues el sonido con que acompañamos la impresión se suma, escuchado, a la sensación visual; así la realidad, que está tan distanciada, se torna de nuevo íntima. Sus contenidos se debilitan considerablemente, pero se entrelazan con nuestra sensación de vivir, se incorporan a la sensación de la propia vida sensorial: con sus nombres ingre-

san las cosas a nuestro interior. Sin esta concepción, se hace incomprensible cómo el lenguaje le imprime al mundo un dramatismo decididamente fantástico, que después la ciencia elimina a duras penas con voz activa y pasiva, con los fantasmas sexuales de palabras masculinas y femeninas, con metáforas e imágenes, etc.

Para evaluar las posibilidades ahora al descubierto, hay que considerar que están disponibles a voluntad todos los sonidos, vale decir, que su surgimiento no depende de determinados incentivos: pueden articularse con absoluta independencia del contenido real de la situación, lo cual tiene que ver con el hecho de que, al igual que los intentos y movimientos del autor, los movimientos vocálicos producen a su vez el estímulo sensible que induce a continuar los movimientos. Mas si, como dijimos, se dispone irrestrictamente de sonidos y palabras, con estos símbolos es posible referirse a algunas cosas no dadas en la actualidad, se puede recordar lo que no está presente; con lo cual, como dice Schopenhauer, «se obtiene en el pensamiento la visión panorámica del pasado y el futuro, como también de lo ausente». De modo que desde fuera, a partir del lenguaje, el pensamiento va llegando paulatinamente a su total independencia del lugar y el movimiento actuales, y sólo así, a su significado universal. Con ello se rompe el hechizo de lo inmediato que mantiene al animal siempre prisionero; tórnase posible recordar lo sido y con ello la comparación consciente, juzgar la experiencia con respecto a expectativas futuras, tomar en cuenta elementos distantes: todas esas realizaciones en que se basa una actividad planificadora, dirigida inteligentemente y orientada al futuro. Lo dado aquí y ahora es casi siempre en la conducta humana mero estado transitorio, simple material; al que nuestro pensamiento agrega la disponibilidad, y cualquier detalle de lo ya constatado puede «en imagen» almacenarse espacial y temporalmente y combinarse con cualquier otro. Igual estructura «no animal» de la conducta hay tanto en la tribu salvaje que ya ve en el árbol la futura canoa, como en las grandes naciones de la era moderna que hacen la guerra por futuros espacios vitales, para generaciones venideras. Hasta se puede calificar al hombre simplemente de ser en mayor grado imaginativo que perceptivo. Precisamente de eso vive él, pues se guía más por circunstancias previstas y proyectadas que por lo ya presenciado y «real». Con estas definiciones queda esbozado lo que debe llamarse apertura del hombre al mundo.

Todavía no hemos señalado el aspecto igualmente decisivo y determinante del lenguaje como medio de entendimiento y comunicación, precisamente porque estábamos ocupándonos sólo del nexo de la pa-

labra con la cosa, con el objeto aludido. También en este otro sentido contribuye a la «descarga», a la relación cada vez más indirecta de la conducta con el mundo, pues quien actúa entendiéndose con otro ya no actúa, dicho *grosso modo*, desde su propio mundo interior, sino desde las ideas y motivos de ese otro, como el que sigue una orden o un consejo.

Naturalmente, con esto sólo se han señalado unas pocas tesis sobre el lenguaje, que es por cierto un campo con una riqueza interior y una fuerza de apertura extraordinarias. Su desarrollo a partir de varias raíces independientes entre sí, su repercusión en la diferenciación de la imaginación y la fantasía, todo esto debe quedar sin discutir aquí, al igual que otro gran capítulo: la singularidad de la vida instintiva humana. La pobreza de instintos del hombre, vista desde hace mucho tiempo, guarda tan estrecha relación con la falta de especialización de todo su exterior como con su apertura al mundo: pues, en síntesis, ¿qué son los instintos, si no coordinaciones motrices innatas de tipo especial, que un ser orgánicamente tan deficiente posee sólo en escaso número? Y como los instintos tienen su eficacia solamente cuando de antemano reaccionan a estímulos ambientales bien determinados, adecuados, tampoco en este sentido puede el hombre ser «instintivo», porque en su situación vital –expuesto a la esfera abierta del mundo– nada garantiza que él recoja siquiera esas señales. En cambio, existe en el hombre un *excedente* de fuerza impulsiva indeterminada, por *orientarse* sólo en el transcurso de la experiencia y el enfrentamiento con el mundo, muy superior a la cantidad de energía necesaria para simplemente ir viviendo. De ahí la necesidad imperiosa de elaboración y sujeción a disciplina, la necesidad de contención, que es preciso ver y comprender si se quiere asimilar dos cosas que de nuevo son obviamente características: la enorme, la inagotable energía impulsiva con que el hombre ha marcado la faz de la tierra; y luego, lo expuesto, arriesgado e incierto de su organización –«toda la debilidad de la naturaleza humana abandonada a sí misma, sin la protección de ningún molde rígido» (Bachofen)–. De nuevo, pues, la violencia imperativa de los moldes educativos, de las costumbres, las normas morales y los castigos, de los reglamentos de gobierno y dominio; la violencia del Leviatán, de quien está escrito: «Traficarán con él los asociados, se lo repartirán los mercaderes» (*Job*, XL, 25).

Afianzar hasta sus detalles esta concepción del hombre indicada aquí a grandes rasgos, es la tarea de una filosofía empírica que elabore los resultados de diversas ciencias particulares, y de ella esperamos una imagen del hombre que nos permita reconocernos.

4. LA IMAGEN DEL HOMBRE A LA LUZ DE LA ANTROPOLOGÍA MODERNA

Cómo toda teoría acerca del hombre está condicionada por la época

En su escrito *¿Qué es orientarse en el pensamiento?*, consignó Kant en 1786 las siguientes proposiciones:

«Una creencia puramente racional es, pues, la guía o brújula con que pueden el pensador teórico orientarse en sus especulaciones racionales acerca de objetos suprasensibles y el individuo de juicio, pero moralmente más sano, trazarse un camino perfectamente coincidente con toda la finalidad de su destino, y es en este dogma racional en el que deben basarse todas las demás creencias, incluso toda revelación.»

Esa era, en pocas palabras, la proclama del racionalismo, donde se hace de la razón el órgano suficiente para encarar los problemas filosóficos, éticos y religiosos.

En 1860, fecha de su muerte, Schopenhauer ya había cambiado completamente el panorama. La voluntad –ese furioso y ciego deseo de existir ajeno a los sentidos– irrumpe o se refleja en la conciencia, y ante nosotros se yergue el mundo fenoménico, el abigarrado mundo de las cosas y los seres, que llamamos real: cada uno de belleza pintoresca, visto por fuera; considerado por dentro, ansia demoníaca de existir, dispuesta a matar.

Alrededor de 1920, impera Freud. Como todo descubridor genuino, nos trajo un mapa original pero distorsionado de regiones vírgenes, y en eso estriban su grandeza y su limitación. Su complicada teoría de las perversiones contenía, sin embargo, algunos hallazgos importantes, siempre que todo lo humano quedara dentro de ciertas muestras de la gran ciudad. Pero la irremediable gravedad de sus pensamientos y su sabio sentido de la inutilidad de nuestro saber, eran

elementos que aún condescendían con el absurdo. Su antropología interpretaba el espíritu humano con imágenes casi técnicas: vapor saliendo de las redes de impulsos; los sueños y fantasías, válvulas de escape para los instintos; o un equipo para descargarlos y controlarlos haciéndolos conscientes. Arte y chabacanería, realidad y apariencia, se tornaron indiferenciables mediante los destinos del sueño.

Creo, además, que la diferencia esencial entre la imagen del hombre que está surgiendo lentamente de la paciente labor de muchos de esos grandes modelos que mencioné, consiste en que nosotros ya no declaramos *hombre* lo que en él es hipertrofiado o exacerbado, espíritu o pulsión. Hemos adquirido una intuición de la versatilidad del hombre, incluso de su potencial de anarquía, y lo vemos al mismo tiempo sobre el fondo de las respectivas condiciones sociales y laborales. También se puede decir que *junto* a una psicología de lo interno, aparece una psicología de lo externo. Para citar un ejemplo muy sencillo, que ya señaló Max Weber: cuando hablo del afán de lucro de un empresario, puedo hacerlo considerándolo interiormente, y entonces se trata de una pasión, un interés o una potencialidad anímica con historia propia; si lo considero exteriormente, es la manera de proceder a que se ve obligado, por la reglamentación de una empresa que tiene competidores. Los dos aspectos de la cuestión no se excluyen recíprocamente; hay que tomarlos en conjunto, y la afirmación de que esto debe y puede hacerse es ya un enunciado acerca del hombre.

Es preciso ver cada teoría del hombre situada en su época. Todos sabemos que el optimismo racionalista de Kant correspondió al ímpetu de la sociedad burguesa en auge. Naturalmente, la Antropología actual no se puede considerar históricamente, pero debe enunciar sus asertos acerca del hombre con la conciencia de que está extrayéndolos de aquellos hombres que viven en las condiciones únicas del presente. Esto constituye una gran diferencia respecto a Freud: hoy no sólo vemos a los hombres mejorar o empeorar en cuanto a sus pulsiones, sino que vemos cómo estas pulsiones varían conjuntamente con el ambiente social, de modo que debemos concluir que el aspecto interno y el externo se suponen recíprocamente.

El ensamble de lo externo y lo interno en el hombre

El ensamble o conjunción de lo proveniente de dentro y de fuera, llega en el hombre infinitamente hondo, hasta el núcleo de su ser. Es

oportuno recordar aquí la interesantísima observación de Portmann sobre el «primer año extrauterino». Portmann, de Basilea, expuso que la cría humana recién nacida es algo así como un producto prematuro, puesto que aproximadamente un año después de su nacimiento todavía no tiene los modos de moverse ni los medios de comunicación –o sea, el lenguaje– propios de su especie. Y eso significa que los procesos de maduración y crecimiento que deben promoverse dentro del cuerpo materno, quedan expuestos a la influencia de innumerables fuentes de estímulo del mundo exterior. Estos procesos de maduración –como la adquisición de la pronación, de la manipulación, del dominio aproximado del cuerpo y de los rudimentos de lenguaje– se realizan mediante la elaboración de numerosos estímulos que actúan sobre el niño pequeño a través de los cuidados que lo rodean, cuando su estado es aún esencialmente embrionario; esto ocurre, por ejemplo, en lo que se refiere a velocidad de crecimiento. Este contacto extrauterino temprano, pero todavía en etapa de maduración, junto con la abundancia de estímulos que lo inundan, es la fase inicial de una de las características más importantes del hombre: su *apertura al mundo*. Esta apertura, como cualidad *interna*, se agrega al conjunto de propiedades básicas *externas*. Louis Bolk, el genial anatomista de Amsterdam, ya fallecido, hizo constar que todas son cualidades embrionarias fijadas y conservadas por toda la vida: el cráneo abovedado, el ortognatismo de la mandíbula respecto del cerebro, la ausencia de pelo, la constitución pelviana de la cual deriva la marcha erguida, etc. Otro de esos rasgos infantiles que queda fijado es la apertura del hombre al mundo. Por eso –como dice Portmann–, sólo asociadas a la forma de nuestra vida social es posible comprender una serie de propiedades a primera vista puramente físicas, como la duración del embarazo y el retraso en el desarrollo de los medios de movimiento y comunicación. La ilimitada acción de los estímulos sobre el bebé pasa a ser decididamente una función parcial obligada de maduraciones y operaciones físicas que en la mayoría de los mamíferos superiores se verifican dentro del cuerpo materno.

Pues bien, de esto cabría considerar al hombre como ser embrionario o «no especializado», como al «animal no fijado», según dijera Nietzsche; y lo incierto, lo incompleto de su constitución se nos revelaría también en su capacidad de autoexamen, de improvisación inagotable de respuestas siempre novedosas a los inagotables desafíos de la existencia de donde deriva su poder para constituir mundos culturales siempre nuevos. No me detendré en estas consideraciones por cuanto ya las expuse en mi libro sobre el hombre. Vamos ahora a

seguir el razonamiento de Portmann referente al ensamble de lo externo y lo interno en el hombre en materia de instintos, con su idea central de que son las costumbres, las formas jurídicas e instituciones impuestas mutua y conjuntamente por los hombres, como asimismo la uniformidad obligatoria del mundo laboral, las que por así decirlo encauzan y delimitan la inconcebible plasticidad e indefinición del ser humano. Así como la pulsión a hablar, el esfuerzo por expresarse del bebé se concreta en sonidos articulados que se le lanzan desde fuera, igual se materializan nuestros impulsos en las formas prescritas por la vida social.

Teoría de la autodomesticación del hombre

Ya en 1942, Konrad Lorenz había aportado pruebas convincentes de que con el avance de la civilización sobreviene una decadencia de las normas de conducta altamente selectivas, discriminatorias, refinadas. Pues bien, según Lorenz las condiciones de vida en que se han colocado voluntariamente los hombres civilizados tienen semejanza con aquellas que el hombre les impuso a sus animales domésticos: restricción de la libertad de movimiento, de traslado corporal, de aire, luz y sol. La privación de selección natural y otros factores de esta clase, provocan en el ser humano y en sus propios animales ciertas consecuencias parecidas a la domesticación. Junto con una pérdida general de la tonicidad muscular, los seres domesticados se tornan desganados y remolones, sus reacciones más adaptadas a la vida gregaria disminuyen, se vuelven imprecisas y débiles. En el conjunto de instintos de los animales domesticados se advierten desajustes enormes; por ejemplo, en todas las aves domésticas, excepto la paloma, ha desaparecido el impulso instintivo a volar. Pues bien, en el hombre civilizado también se manifiestan esos desajustes: pequeñas fluctuaciones en la selectividad moral, una visualización menos clara de lo todavía lícito, una represión menos enérgica en alguna dirección, se hacen cada vez más frecuentes; en general, se reacciona con la tendencia hacia «lo menos exigente». Pero, en cambio, en todos los seres domesticados, los instintos de conservación y apareo se intensifican, se desatan con mayor facilidad, se hacen sentir más a menudo y se satisfacen de un modo menos selectivo.

Esta teoría de Lorenz, que se ha divulgado tanto y que tan capciosa parece a primera vista, opera con la idea de que en su estado salvaje, por decirlo así, el hombre habría poseído los mismos mecanismos

instintivos sociales, altamente diferenciados y especializados, que tan genialmente comprobó este investigador en muchas especies animales. Y esa misma decadencia está ahora produciéndose en nosotros, porque el hombre se ha domesticado a sí mismo.

Pero yo no concuerdo con esta teoría hipotética. No existe una forma salvaje del hombre, ni mecanismos demostrables similares a los de los animales, afinados con precisión y referidos a sus congéneres. Por ejemplo, el canibalismo se ha comprobado en los primeros homínidos del grupo australopiteco en Sudáfrica, hace dos a tres millones de años, en el sinántropo de hace medio millón de años y también en muchos grupos primitivos en la actualidad. Obviamente, la plasticidad o propensión de la vida instintiva a degenerar es en el hombre primaria, y no secundaria. Una historia de los estupefacientes y excitantes revelaría lo mismo: patrimonio humano desde los tiempos más remotos, tan extendido como la humanidad misma.

¡Volvamos a la cultura!

Por eso, vamos a trabajar con la idea contraria a la de Lorenz: la inestabilidad inherente a la vida impulsiva del hombre aparece casi ilimitada. Nuestros impulsos y sentimientos han sido elevados y educados compulsivamente hasta convertirse en esos refinamientos excluyentes y selectivos que llamamos civilización. Para ello ha sido preciso la acción durante siglos y milenios de instituciones de lenta formación, como el derecho, la propiedad, la familia monogámica, el trabajo definidamente repartido, instituciones que son sólidas y siempre restrictivas y que no se destruyen con rapidez de un modo natural. Tampoco es natural la cultura de nuestras pulsiones y sentimientos, que más bien deben ser apuntalados, sostenidos y levantados desde fuera por dichas instituciones. Y si se retiran los puntales, muy pronto nos volvemos primitivos. Entonces no hay, como creía Lorenz, un decaer de instintos inicialmente más seguros, sino una «reinstintivación», una regresión a la inseguridad y la propensión a degenerar, que son básicas y estructurales de la vida impulsiva. Si se derriban o se suprimen esos soportes y estabilizadores externos que son las tradiciones firmes, nuestra conducta se deforma, se hace afectiva, impulsiva, desconcertante, indigna de confianza. Ahora bien, por cuanto el progreso de la civilización también es normalmente destructor –es decir, demuele tradiciones, leyes, instituciones–, *naturaliza* en igual proporción al hombre, lo primitiviza y lo arroja de nuevo a la inestabi-

lidad *natural* de su vida instintiva. Las tendencias a decaer son siempre espontáneas y verosímiles; los impulsos a la grandeza, a lo elevado y categórico, son siempre obligados, dificultosos e improbables. Según los mitos más antiguos, el caos es enteramente presumible y *natural*; el orden universal es divino y *corre peligro*.

Sustento una opinión decididamente contraria a la del siglo XVII: es hora de un anti-Rousseau, de una filosofía pesimista que tome la vida en serio. Para Rousseau, la «vuelta a la naturaleza» significa: «la cultura pervierte al hombre; el estado natural lo muestra en toda su ingenuidad, espíritu de justicia y vigor». Muy por el contrario, hoy nos parece a nosotros que en el caso del ser humano el estado natural es el caos, la cabeza de Medusa que deja petrificado. Cultura es lo improbables o sea, el derecho, la moralidad, la disciplina, la hegemonía de la moral. Pero la cultura demasiado enriquecida, demasiado diferenciada, trae consigo una descarga que es exagerada y que el hombre no soporta. Cuando se imponen los charlatanes, los diletantes, los intelectuales insustanciales; cuando empieza a soplar el viento de la frivolidad generalizada, entonces también se relajan las instituciones más antiguas y las corporaciones profesionales severas: la legislación se torna flexible; el arte, neurótico; la religión, sentimental. Entonces, la mirada experta divisa bajo la espuma la cabeza de Medusa: el hombre se ha vuelto *natural*, y todo es posible. Lo que corresponde decir es: ¡Volvamos a la cultura! Porque es obvio que con la naturaleza se avanza contra ella a paso rápido; la civilización en progreso nos demuestra toda la debilidad de la naturaleza humana falta de la protección de moldes rígidos.

Transformación de impulsos, reducción de instintos, excedente pulsional

Vamos a poner nuestra tesis a prueba en un caso, para lo cual elegimos la pulsión agresiva. En su compendio inconcluso de psicoanálisis, Freud había vuelto a abordar este impulso, igual que antes, como pulsión de destrucción o de muerte. Su exteriorización por medio del aparato muscular, decía, es una necesidad para la conservación del individuo, pero que, con la intervención del superyo, porciones considerables de pulsión agresiva se fijarían en el interior del yo y ejercerían ahí un efecto autodestructivo. «Reprimir la agresividad es absolutamente nocivo –agregaba–, tiene un efecto morboso, que enferma.»

De modo que aquí Freud menciona la fijación de porciones de pulsión en el yo; en otro pasaje, señala la transformación de la agresividad en angustia. Este impulso humano, como todos los otros, puede transformarse; no es periódico, como tampoco lo es la pulsión sexual, sino permanente y siempre activable. Al igual que ésta, también puede entrar en calidad de componente en muchas otras apetencias e impulsos, y por eso no difiere de los demás residuos instintivos del hombre, tan plásticos, divisibles, combinables y de variable manifestación.

La pulsión agresiva está evidentemente relacionado con la lucha por la existencia, y Freud dijo, con mucho acierto, que debía exteriorizarse a través del aparato muscular. Sin duda, las dos formas más importantes de esa derivación han sido durante milenios el trabajo corporal y la lucha entre grupos. En las primeras sociedades, pequeñas, cuando pocos individuos reñían periódicamente entre ellos, tal vez había en el mundo más paz interior que ahora. Porque entretanto algo ha ocurrido. Tenemos las grandes sociedades de masas, de los Estados modernos sujetas a régimen policial y pacificadas, y la máquina, que disminuye y facilita el trabajo del hombre. Están cerrados los dos grandes conductos por los cuales los hombres descargaron durante milenios la pulsión agresiva, a saber: el trabajo corporal pesado y las contiendas y reyertas constantes, pero harto inofensivas antes que se inventaran las armas de fuego, que permiten matar sin esfuerzo.

¿Dónde está ahora esta pulsión? Sigue viva, aunque con manifestaciones distintas. Vive en las poderosas cargas de irritabilidad social interna, que amenazan hacer estallar nuestras grandes sociedades tan aliviadas de trabajo físico; se ha convertido en angustia y propensión a la angustia, o en esa omnipresente desconfianza con que se enfrentan mutuamente los individuos. Se ve que ésta es la forma civilizada de esa pulsión, la forma que adopta en las condiciones de vida modernas, aliviadas y facilitadas. Tal vez, por la menor posibilidad de descargarla, haya, en general, una acumulación de energía de esta pulsión, con el consabido descenso del umbral de excitación; de manera que grandes cantidades de agresividad estarían listas para dispararse cuando se las desatare, siendo esta liberación cada vez más posible. En todo caso, queda en pie una cosa: gracias a la civilización, junto al alivio del trabajo corporal pesado –que ha llegado a tal extremo que se evitan los oficios de esta clase mejor remunerados– va aparejada temporal y localmente una irritabilidad, una formación de angustia como jamás hubo antes.

Este ejemplo puede someterse a una consideración general. Con la liberación intelectual y motriz del ser humano, parece haber sobrevenido una *reducción de los instintos*, una especie de derribo de las formas conductuales coordinadas, innatas y rígidas que en el animal llamamos instintivas. El término reducción de los instintos no significa disminución cuantitativa de la magnitud de los impulsos, sino que designaría un nexo causal muy determinante en Antropología. Debido a la dependencia de la actividad motriz, nuestros impulsos vitales asumen la forma de despliegue interior, de choque emocional, de proceso afectivo; o por lo menos esta elaboración interna entra en acción con igual derecho junto a la descarga. En segundo lugar, los bien delimitados sistemas de instinto del animal son en el hombre indiferenciados, altamente susceptibles de combinación, plásticos, convertibles (como los calificó Freud). Por eso mismo, C. J. Jung postuló una libido totalmente inespecífica, depositaria, por así decirlo, de toda la trama de instintos humana. Los componentes instintivos pueden pasar a los niveles y secciones más variados, en cualquier conducta humana aprendida.

Si se considera, por ejemplo, el sentimiento de celos, nadie puede decir cuánto encierra de componentes instintivos, cuánto es en él amor, orgullo ofendido, afán de posesión o «instinto de integridad» (Pareto). E igualmente nadie puede afirmar si este sentimiento queda en la elaboración interna como choque emocional o si se desahoga en actos y, de ser así, en cuáles.

Y a ello se agrega todavía otra propiedad básica de la vida pulsional humana, a saber: su excitabilidad y reactividad crónicas, incesantes; justamente lo que Max Scheler llamó excedente de impulsos. Así, más de una vez da la impresión de que varios grupos de residuos instintivos compitieran constante y simultáneamente por el mismo campo de expresión –el de la actividad motriz, el de la acción–, viéndose obligados a enormes simplificaciones y combinaciones que luego llamamos celos, soberbia, afán de lucro, sentido del deber, etc. Con toda seguridad, las costumbres, las normas jurídicas y las instituciones de una sociedad constituyen la gramática conforme a cuyas reglas deben expresarse nuestros impulsos; posiblemente sean los grandes simplificadores que provocan y apoyan desde fuera esas grandes síntesis en que los instintos más diversos se combinan para formar sentimientos. Si se derrumban estos poderes afianzadores, entonces esos sentimientos se desintegran en impulsos variables que tartamudean y chapurrean porque han perdido el lenguaje común.

Al comienzo, hablamos del ensamble de lo interno y lo externo en

el ser humano, de modo que junto a una psicología interior debía haber una psicología exterior. En términos muy generales, podemos decir ahora que, si consideramos al hombre como ser social, entonces las instituciones de una sociedad –los moldes sociales, las modalidades de producción, los moldes jurídicos, los ritos, etc.– constituyen la gramática y la sintaxis, o sea, las formas de expresión con que deben operar las partes impulsiva e instintiva humanas. Este repertorio de instituciones pareciera hacer de represa que deja pasar ciertos impulsos y contiene otros. Desde que la sociología norteamericana empezó a estudiar en el terreno docenas de pequeñas sociedades primitivas –cada una un caso especial de posibilidades humanas–, es imposible sustraerse a la impresión de que el enfoque sociológico (o sociopsicológico) y el psicológico han de fecundarse recíprocamente, y de que sólo así se contemplan los problemas antropológicos más elevados.

Por ejemplo, es posible que nuestra sabiduría oficial contenga grandes insensateces que no podemos reconocer ni penetrar, pero que debemos soportar. No consigo liberarme de la idea de que en la sociedad actual –concebida tal como es y en su autointerpretación o su autocomplacencia declarada– se vacían profundas necesidades humanas bien determinadas. Para terminar, vamos a referirnos muy brevemente a esto y a formular dos hipótesis que no serán muy bien recibidas.

El agobio intelectual

Actualmente, en Europa y América vivimos, al parecer, demasiado *liberados* de las cosas negativas de la vida, desde el trabajo pesado hasta la penuria y privación físicas. Por otra parte, vivimos *agobiados* por exigencias puramente intelectuales de nuestra cultura.

Empecemos por el segundo punto, que es el menos dudoso. Estamos viviendo bajo un bombardeo permanente de hechos inconexos que debemos dominar –o «integrar», como dicen– intelectual y moralmente. En Alemania, donde nos vimos cogidos por un nutrido fuego alternativo de metralla jurídica, es donde eso se ve del modo más impresionante; pero se observa en todas partes, en grados diversos. Los autores norteamericanos tienen para eso una fórmula excelente: *too much discriminative strain* –dicen ellos–, demasiada obligación de discriminar y resolver. Dada la prisa febril con que los intelectuales erigen sus ideologías para desmantelarlas en seguida, con que los políticos aplican parte de ellas en la práctica para suprimirlas después

–y todo eso bajo un fogueo sin tregua de informaciones y opiniones contradictorias, mezcladas con sugerencias de volver a olvidar lo recién asimilado–, en esas circunstancias se desarrollan en el hombre modos de reaccionar totalmente nuevos. En su libro *Proliferación de las masas y decadencia de la cultura*, publicado en 1952, Hendrik de Man mostró con gran acierto cómo al suprimirse las distancias espaciales y temporales se pierden los cánones y perspectivas históricos, condicionados por lo biológico, de manera que el ser humano ya no puede orientarse. Falta tiempo para elaborar las impresiones sistemáticamente en la conciencia; aquéllas sin discernir ni aclarar van formando un sedimento que recarga nuestros nervios y nuestra capacidad de coordinar. Sabido es cómo, después de un viaje de varias horas en auto regresamos agotados e irritables habiendo visto –lo dice con razón de Man– menos que si nos hubiésemos sentado en alguna parte en el pasto, a la orilla del camino. Tampoco afectivamente podemos coordinar las situaciones complicadas y velozmente cambiantes; cada vez se nos hace más fácil basar nuestra conducta en costumbres adoptadas. Como las costumbres no sólo se tienen, sino que constituyen la mayor parte de nuestras relaciones con los otros, va disminuyendo la posibilidad de confiar en la conducta pareja de los demás. Finalmente, al impartirse cada vez más enseñanzas intelectuales contradictorias, al sensibilizarnos en grado creciente y estar cada vez más vinculados con la economía industrial, hemos terminado por condenarnos a la incertidumbre.

Es preciso admitir, por lo tanto, que, al parecer, el factor «tradición» tiene algo de irrenunciable para nuestra salud interior. En general, se ha escrito sobre lo que se pierde, se diluye o se desintegra; pero sigue sin escribirse el libro sobre la tradición. En las tradiciones referentes a conducta, valoración y aceptación puesta a prueba en largos períodos, descansan empero fundamentos que no se deben cuestionar por mucho tiempo, que no nos obligan a decidir, porque han pasado a constituir hábitos. Dentro de un marco de tradiciones comunes, nuestro entendimiento con los demás se produce sin conflictos. «Un alto grado de civilización –dijo una vez Nietzsche– exige dejar sin explicar muchas cosas»; exige, pues, tradiciones que no se aclaran, sino que se respetan por la validez que siempre han tenido. Hay en ello una descarga a la cual hemos renunciado en aras de una constante carga, de la *discriminative strain*, la obligación de discriminar y resolver. Solamente a base de lo evidente, de lo que se ha hecho costumbre y se ha sustraído a la crítica y a la verificación, es posible «sublimar», improvisar soluciones elevadas o intentar un experimen-

to espiritual o moral con plena conciencia de su importancia y riesgo. En esta época devoradora de tradiciones, tenemos, en cambio, que estar inventando todo el tiempo cómo dominar lo presente. En un ser de por sí «no fijado», las tradiciones forman parte de las condiciones básicas para la salud nerviosa, parte de la aritmética elemental de la cultura.

Peligro de descarga de lo «*negativo*»

Pasemos ahora al otro punto. Si hay un recargo excesivo de solicitaciones puramente intelectuales y un ritmo demasiado rápido del llamado progreso, sin que veamos con claridad el precio que por él pagamos (pues se paga), hay, en cambio, evidentemente una liberación excesiva de la influencia restrictiva y represora de condiciones más primitivas y saludables. ¿Qué pasa, pues? Nos hemos arreglado muy hábilmente para no presenciar la muerte; ella tiene lugar detrás de puertas pintadas de blanco. Los individuos que ejecutan trabajos corporales pesados van quedando rezagados, como los campesinos antes de convertirse en ciudadanos. Se forma una aristocracia de nuevo cuño, que jamás había existido antes, la gente con altos ingresos, ya que el nivel de vida pasa a constituir clases. Éste es el primer caso de aristocracia sin riesgo y lógicamente carece por eso de autoridad moral. El aumento incesante de nuevas necesidades de consumo y la competencia generalizada por el bienestar van asociados a una fe ciega en la charlatanería. Lo sustancial, lo valioso y discreto desaparece del campo espiritual, mientras los sentimientos se exacerban mucho más allá de sus límites naturales. Ya vimos cómo el agobio intelectual del ser humano desata la impulsividad, pero también la credulidad de las almas huecas. El hombre se vuelve, pues, más natural y, cosa notable, también se «naturaliza» la moral: se hace más inmanente y relajada, sin dramatismo, natural y autocomplaciente.

En una palabra, parece que la fantasía, los excesos de la sensibilidad y de los afectos, la hipertrofia y la propensión a degenerar del alma estuviesen siempre preparados, pero serán moldeados y regulados desde fuera por la fuerza de las circunstancias, la necesidad, el tesón de la naturaleza. Si el hombre se libera demasiado de la seriedad de lo real, de la penuria, de lo «negativo» –como lo llamó Hegel–, entonces todo aquello se despliega sin freno. Jacob Burckhardt había comprendido genialmente que inclusive la demanda de educación puede ser un afán disimulado de buena vida.

Naturalmente, ése es un tema escabroso, pues sigue habiendo en el mundo demasiadas necesidades absurdas y superfluas, y en general la humanidad no tolera que la torturen o que le recuerden lo doloroso. Desde el punto de vista antropológico, el apremio de la necesidad tiene una importancia poco común. Se sabe a ciencia cierta que con la reducción de los instintos el hombre habría perdido toda una serie de mecanismos represivos que todavía poseen todos los animales. Así, al devenir hombre parece haber perdido la represión natural para no matar a sus congéneres. Antes mencioné que la antropofagia es tan antigua como el hombre mismo y data de dos o tres millones de años. A la inversa, solamente la supresión de mecanismos represivos permite comprender el enorme «sibaritismo» a que tienden todos los impulsos y necesidades semiinstintivas del ser humano, sobre todo actualmente las necesidades de consumo. Ahora bien, es perfectamente posible que ciertos mecanismos instintivos pudiesen desaparecer porque eran compensables dentro del campo de la actividad inteligente, idea que parece ser rica en connotaciones antropológicas. Por ejemplo, nosotros no nos entendemos, como los animales, con «señales» innatas, con movimientos y formas sonoras que encuentran comprensión innata –precisamente lo que se califica de instintivo y en lo cual se basa todo trato entre animales–, sino que nos entendemos por medio del lenguaje, no sólo por la vía indirecta de las cosas exteriores, sino inteligentemente. Ahí, en el mundo objetivo, está el centro de gravedad de nuestra existencia de seres activos y operantes. De modo que posiblemente la resistencia que enfrenta nuestro trabajo, «el sudor de nuestra frente», sea una categoría determinante del hombre, como pretende la Biblia, es decir, *la capacidad de reprimir tomada del mundo exterior* para oponerla a la propensión de la vida pulsional a la lujuria. De ser así, la creciente disminución del trabajo, debido al menor apremio de la necesidad, es desde luego peligrosa: y tal vez no sea sino otro paso más hacia el desbordamiento de una espontaneidad temible.

El expediente del ascetismo

Si todavía se pudiera imaginar una salida, la única sería el *ascetismo*. En la práctica, significaría la exclusión del hombre de lo que Bergson llamó competencia generalizada por el bienestar. El ascetismo no se presentaría en su forma suprema religiosa, como *sacrificio*, sino como *disciplina*; y ya que hemos concebido una idea tan fuera de época, vamos sin embargo a seguirla un par de pasos más.

En esta forma de *disciplina* y *estímulo*, como concentración de autocontroles espirituales y volitivos, el ascetismo sería difícil de practicar y seguramente concitaría la oposición conjunta del capitalismo y el comunismo, que sin duda coinciden plenamente en esta competencia por el bienestar o, para expresarlo de un modo más agradable, en esta elevación del nivel de vida. En la sociedad actual, un asceta no tiene cabida y es utópico. El punto importante que hay aquí se ve en el hecho que, de casi todos los elementos de la religión cristiana, éste justamente *no* se secularizó. Es obvio que esto es serio. Pueden entenderse como contenidos cristianos secularizados la libertad, la igualdad, el progreso, el humanitarismo y muchos otros valores de la época moderna. Con el ascetismo todavía no se ha atrevido nadie. Esto es algo que evidentemente no se puede expresar sin incurrir en un verdadero absurdo; sin embargo, la Antropología debe incluirlo en las categorías más elevadas. A juzgar por la reducción o eliminación *activa* que hay en él, hasta es posible concebirlo decididamente como una continuación del proceso de hominización.

Vale la pena observar que ya se han sustentado ideas similares en forma reconocible. En el conocido libro *La experiencia religiosa*, William James se expresó con respecto a este tema de un modo análogo. Dice que en el heroísmo reside el misterio más recóndito de la vida y que despreciamos a quien es insensible al heroísmo. «Cualquiera se da cuenta inmediatamente de que una noble serenidad frente a la vida redime de todas las faltas.» A renglón seguido, concede que la guerra es una escuela de energía vital y de heroísmo, pero al mismo tiempo «una magna institucionalización de la insensatez y el crimen». Busca, pues, *un equivalente moral a la guerra*, y dice: «Me inclino a creer que el equivalente moral que le buscamos a la guerra está en el antiguo ideal monacal de pobreza, a pesar de su unilateralidad. ¿No sería la pobreza elegida voluntariamente la "vida valerosa" que no necesita oprimir a los más débiles? Necesitamos con urgencia que nos canten de nuevo, a voz en cuello, la alabanza de la pobreza. Despreciamos a todo aquel que por cuidar de su vida interior escoge el camino de la pobreza. Si no toma parte en el ajetreo general, en la ávida cacería del dinero, lo consideramos limitado y le reprochamos falta de orgullo... Recomiendo meditar seriamente esta cuestión, pues sin duda el miedo a la pobreza imperante entre las clases cultas es la peor enfermedad moral de que padece nuestra época» (págs. 346-347).

Hoy podemos darles a estas tesis una justificación y sustentación antropológica mayor que las que pudo darles James, sin que pierdan nada de su agresividad ni de la indignación que deben concitar. Por lo

mismo, escapan a la falta de interés general con que se consideran las ideas y se las olvida.

La eterna revolución contra la condición de criatura destinada a la ruda necesidad y los deberes penosos; esa eterna revolución de la cual el ser humano sale cada vez más espontáneo y temible, no habrá terminado mientras algunos grupos selectos y «minorías creadoras» no acepten el desafío poco común que hay en ese resultado lógico e imperativo, pero insensato: la tendencia a vivir bien sobre la faz de la tierra.

Desde que la civilización tomó este rumbo, el hombre está experimentando consigo mismo en un terreno donde jamás lo hiciera antes. Al tratar de sustraerse al yugo de las circunstancias, se entrega a algo que todavía no conoce bien y acerca de lo cual tiene las opiniones más frívolamente optimistas. Es decir, se entrega a sí mismo.

5. HOMBRE E INSTITUCIONES

A partir de Max Scheler, la Antropología filosófica se basó ante todo en enunciados generales acerca del hombre concebido en abstracto, pero ganó en claridad al comprobarse muchas comparaciones del ser humano con el animal. Éste sirvió, por decirlo así, de telón de fondo contra el cual se destacaba eficazmente la figura del hombre. Se estableció así con seguridad su situación única en el reino animado y, de acuerdo con una convicción más antigua y más honrosa, la diferencia específica recayó en el *espíritu*.

Pero al hacerlo la interpretación de Scheler, novedosa y dinámica en todos sus detalles, volvió a una problemática rígida y dual cuyo escaso provecho para nuevas indagaciones se había evidenciado ya desde Descartes: a un dualismo cuerpo-espíritu. Para progresar en Antropología, era preciso atacar este esquema. El arte de la investigación científica consiste a menudo en una especie de estrategia, la de prescindir deliberadamente de temas que se han revelado infecundos y que no se piensa plantear. Es preciso distribuir de nuevo las prioridades de planteamiento y dar la espalda a esas fórmulas estereotipadas. Yo he tratado de sacar este problema del espíritu de su soberanía subjetiva para incorporarlo a otro contexto donde pudiera estudiarse, por así decirlo, como predicado, esto es, en alguna forma correlativa, lo que se torna posible refiriendo los enunciados no al espíritu, sino a la conducta inteligente del hombre.

En efecto, recurriendo a describir lo estudiado objetivamente se puede demostrar que, en vista de su constitución biológica, el hombre no podría conservarse dentro de la naturaleza tal como ésta es, cruda, de primera mano; sino que debe vivir de la *transformación* –de la modificación práctica, efectiva– de cualquier realidad natural con la que se encuentre. Su actividad inteligente tiende a la modificación constructiva del mundo exterior, a causa de su insuficiencia orgánica. Así, por ejemplo, debe fabricar y elaborar él mismo las armas que le están negadas orgánicamente o, si se abre paso en regiones heladas, envolverse en la piel que a él no le crece.

Al tratar este punto, se recomienda tomar en cuenta que los pensamientos sencillos, que uno cree haber asimilado en el acto, merecen una consideración más detenida, porque la hipótesis implica varias cosas.

En primer lugar, explica por qué la especie humana puede estar en el mundo entero, mucho más propagada que cualquier especie animal. Receptivo al mundo pero pobre en instintos, desprovisto de recursos orgánicos, el hombre vive de su actividad inteligente, esto es, de la modificación de *cualesquiera* circunstancias naturales dadas, para adecuarlas a sus fines; vive, pues, hasta en el linde de estepas y desiertos que ya nada brindan a su fantasía y su habilidad. En segundo lugar, los problemas del espíritu se plantearon en forma predicativa; se habló de *conducta* inteligente, se habló del lugar. El espíritu no fue considerado sujeto respecto del cual debieran hacerse afirmaciones. En tercer lugar, por la sencillez de sus premisas esta hipótesis correspondía a los estados iniciales de la cultura humana, a los antecedentes prehistóricos. Y por último, permite ampliar los contenidos sin variar fundamentalmente el esquema. Porque a una Antropología filosófica no ha de faltarle qué decir, si se le recuerdan los últimos experimentos en el espacio exterior, la ocupación de espacios extraterrestres y las incursiones más allá del campo gravitacional: la filosofía tiene que pronunciarse acerca de ellos.

La función de descarga de las instituciones

Ya en el terreno de las investigaciones científicas de la cultura y dejando atrás las observaciones más sencillas, pronto debía presentarse una problemática conocida, a saber: la del derecho, la moral, la familia, el Estado; es decir, esa temática que Hegel tratara bajo el concepto de «espíritu objetivo». También ésta fue una formulación subjetivante, por ser el espíritu sujeto de todos los enunciados posibles; de modo que dentro de la nueva hipótesis mencionada no se podía emprender cosa alguna.

En cambio, parecía prometer concebir a los individuos abstractos de la Antropología en relaciones mutuas, dejándolos actuar unos con respecto a otros o reaccionando según las circunstancias. Entonces, en su comportamiento mutuo se decantarían y consolidarían determinadas formas o reglas, que podríamos llamar modelos conductuales rígidos. De esta manera se podrían distinguir como modelos las relaciones –jurídicas, de propiedad o de dominio–, y el tema *instituciones* reemplazaría al tema «espíritu objetivo».

Se observaron así cosas que por otro medio no hubiesen salido a luz. Se tuvo, ante todo, una visión impresionante de una de las características humanas más importantes: la reducción e inestabilización de la vida instintiva, la plasticidad y fluidez de las clases de instintos. Para establecer el nexo entre esta indefinición e imposibilidad de predicción de la conducta humana en materia de instintos y las instituciones, prefiero citar la breve fórmula de Ilse Schwidetzki en la voz «Antropología» de la enciclopedia Fischer: «En el hombre los instintos no determinan, como en el animal, distintos procesos conductuales fijos. En vez de esto, de la multiplicidad de posibles modos de conducta humanos cada cultura extrae ciertas variables y las erige en *modelos conductuales* aprobados por la sociedad y obligatorios para todos los individuos que la componen. Esos modelos conductuales civilizados, o *instituciones, liberan* al individuo de un exceso de decisiones, constituyen una guía para las innumerables impresiones y excitaciones que inundan al ser humano abierto al mundo».

Desde estos puntos de vista, las instituciones aparecen como las formas de superar tareas o circunstancias de importancia vital, así como la reproducción, la defensa o la nutrición requieren una cooperación organizada y permanente. Por el otro lado, aparecen como los poderes *estabilizadores*: son las formas que un ser inseguro e inestable por naturaleza, recargado afectivamente, encuentra para soportarse, algo en que puede confiar sea en sí mismo o en los demás. Por una parte, en estas instituciones se enfocan y persiguen en común los objetivos de la vida; por la otra, los individuos se orientan en ella hacia certezas definitivas sobre qué hacer y qué no hacer, con extraordinaria ventaja de estabilizar también su vida interior, de manera que evitan en cada oportunidad entrar en conflicto afectivo u obligarse a tomar decisiones fundamentales.

Ahora bien, una institución como la propiedad o el matrimonio le resulta al individuo un modelo suprapersonal que se le presenta y al cual se somete. En otros casos, ingresa en una institución de su oficio, en una oficina, en una fábrica, consciente de que ella ha existido por mucho tiempo y que seguirá existiendo aparte del cambio de sus integrantes. Esta temática conduce a consideraciones interesantísimas y complejas, si se quiere entender en detalle cómo se convierten las acciones humanas en algo así como autoprescripciones y luego cómo se consolidan en una reglamentación objetiva, superpuesta a ellas, que el individuo encuentra ya vigente.

Para resumir podemos decir que las formas en que los individuos conviven o colaboran, las formas en que se manifiesta la autoridad o

el contacto con lo sobrenatural, cristalizan en estructuras con peso propio –las *instituciones*– que terminan por adquirir algo así como autonomía respecto de las personas. Por regla general se puede predecir con bastante seguridad la conducta del individuo, si se conoce su ubicación dentro del conjunto social, si se sabe cuáles instituciones lo encauzan. Las exigencias de la profesión y la familia, del Estado o de las asociaciones a que se pertenece no solamente rigen nuestra conducta, afectan hasta nuestro sentido de los valores y nuestras decisiones voluntarias, los cuales prosiguen sin restricciones ni dudas –en forma espontánea, es decir, lógicamente–, sin que se nos ocurra otra posibilidad, con la fuerza persuasiva de lo natural. Referido al interior del individuo, eso representa la *bienfaisante certitude*, la bienhechora certidumbre o seguridad que constituye un alivio de importancia vital, porque esta infraestructura de hábitos internos y externos permite dedicar las energías anímicas a cosas más elevadas dejándolas disponibles para iniciativas propiamente *personales*, únicas y novedosas. En Antropología, el concepto de *personalidad* sólo puede pensarse en íntima relación con las instituciones que son las únicas que le ofrecen posibilidad de un desarrollo más refinado. Sin embargo, por personalidad no entiendo yo la soberbia exaltación de sí mismo de quienes someten en demasía a la disciplina, en realidad extraordinariamente opresora, de las grandes sociedades industriales. Quiero decir que, si bien las instituciones nos simplifican en cierto modo –acuñando y tipificando, no sólo nuestra conducta, sino también nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad–, nos permiten reservar energías para ser una individualidad original en su medio, o sea, para actuar aportando mucho, con inventiva, con provecho. Quien quiera ser una personalidad no sólo dentro de su medio, sino en todos los medios, sólo está destinado a fracasar.

Avancemos un paso más, preguntando qué ocurre exactamente cuando se desintegran o trastornan las instituciones. Esto sucede en cada catástrofe histórica, en las revoluciones o derrumbes de estructuras estatales, de las organizaciones sociales o culturas enteras, como asimismo cuando culturas agresivas intervienen en otras más pacíficas. El efecto inmediato consiste en una *privación de la seguridad* de los individuos afectados, y ese efecto llega hasta lo más profundo: la desorientación altera los centros morales y espirituales, porque ahí está anclada la certeza de lo evidente. Así, afectado hasta los estratos esenciales, la desorientación obliga a los individuos a improvisar, a tomar decisiones sin quererlo o a lanzarse a ciegas en lo desconocido; posiblemente también a aferrarse a toda costa a algunos princi-

pios, para al menos salir a flote. Se agrega a ello la transformación afectiva de la inseguridad en angustia, en terquedad o en excitabilidad.

Todo esto recarga de control y esfuerzo resolutivo *esos* estratos del hombre donde se requiere vivir libre de conflictos, contactos facilitados por lo ya convenido, para ser capaz de encarar situaciones más valiosas. En suma, las dislocaciones en los individuos causadas por el derrumbe de sus instituciones se traducen en primitivización; su conducta recuerda los arduos esfuerzos de los sordomudos por entender. En la literatura moderna –sobre todo en la inglesa muy reciente–, hallamos por doquier una yuxtaposición de situaciones y afectos primitivos con cúmulos de reflexiones rebuscadas; también en la pintura hay esencialmente lo que Vico llamó «barbarie de la reflexión».

Desde hace muchas décadas, se ha tenido sobrada oportunidad de realizar tales experiencias en uno mismo y en experimentos masivos. Como otros de mi edad, he presenciado dos guerras, tres revoluciones y cuatro formas de Estado; y si a estas experiencias se añaden el arte y la literatura de la época, entonces ya conoce uno todas las posibilidades de deformación afectiva, desde la rigidez hasta la acomodación excesiva y el desequilibrio, desde el odio hasta el desprecio, desde la incredulidad hasta la fe ciega. También se concibe, como reacción honrosa, la necesidad e incluso la conveniencia de esa generalizada vuelta repentina a lo fácil de entender, a lo real y directamente representable, como muestra ahora la juventud.

Mas, para generalizar de nuevo, digamos que tales catástrofes sólo se han destacado a manera de cúspides en un decurso constante, ininterrumpido, que lleva dos siglos de duración y que va paralelo con el proceso mundial de industrialización, proceso que por cierto ha vuelto a definir, ha transformado o desterrado, ha destruido y desintegrado –con mayor o menor lentitud, pero igualmente a fondo– todos los moldes de vida, los ideales y criterios del mundo altamente civilizado anterior a la industrialización. Por eso, se advierte más fácilmente allí donde no se oponen al cambio resistencias masivas; es decir, en el arte y la literatura, ámbitos en los que se demolieron en pocos años normas de creación que habían regido por siglos, después de lo cual se recomenzó en todas partes, debiendo buscar cada uno su propio abecedario. El primitivismo de estas creaciones fue innegable; se continúa con él y se mantiene, así como los soldados de Castro no se cortan la barba que usaban en la selva, y todos conocemos la desorientación e indecisión del público respecto de ese arte. También en los cuadros y las obras literarias –las de Kafka, por ejemplo– se hace

evidente la pérdida del equilibrio y el tambaleo de los centros de gravedad; todo eso tiene su carácter de necesidad y su lógica intrínseca.

Así también llegó a su fin, tras 5.000 años de duración, la era de los reyes. Su sistema de instituciones, su ética, se demostraron incompatibles con las condiciones de la sociedad industrial, en la que se puede practicar cualquier ética –inclusive la del humanitarismo más elevado–, excepto la de la lucha del hombre contra el hombre y, por ende, tampoco la de la nobleza. Cada sector de la vida está variando a fondo su organización. Naturalmente, tampoco las ciencias escapan a los efectos de este prolongado trastorno. Así, por ejemplo, algo extraordinario –de lo que casi no nos dimos cuenta–, sucedió al ser desalojada la racionalidad de la filosofía, que fuera su asilo durante 2.000 años. Puede ser que hoy la racionalidad haya emigrado al proceso industrial o a algunos escritores, tal como se tiene la impresión de que el escepticismo y el estoicismo –esas grandes corrientes antiguas– están esperando en vano su Renacimiento en la filosofía. Mejor que se hubiera quedado con Gottfried Benn.

Pero con estas observaciones, necesariamente sólo indicativas, he adelantado en mi tema y por el momento voy a dejar de lado la cuestión –muy dudosa y digna de meditarse, tratada casi únicamente por los poetas anglosajones contemporáneos– de si esta desorientación sin límites no obligará algún día a callar acerca de todos los problemas más elevados, pensamiento que resuena constantemente en Samuel Beckett.

Exageración de la subjetividad

Prefiero continuar estas reflexiones preguntando qué efecto ejerce la destrucción de las instituciones –lenta, gradual o repentina, catastrófica– sobre las distintas personas que se regían por ellas; y la respuesta es indudable: el *subjetivismo*. De ningún modo quiero dar a entender con esto algo así como egoísmo o egocentrismo –en el sentido corriente–, pero sí un apego tal a sí mismo que, de buenas a primeras y directamente, el individuo vive sus apropiaciones casuales, las convicciones e ideas que *él* se forma y las reacciones de *su propia* sensibilidad, como si tuviesen trascendencia más allá de su persona. Desamparado por las instituciones y devuelto a sí mismo, no puede reaccionar de otro modo que atribuyéndole validez general a lo que ha quedado de su vida interior; y esto se manifiesta hoy de un modo

natural, casi convincente en su ingenuidad. Paralelamente, corre una pretensión igualmente directa de exteriorizar lo que Benn llamó «ponderación personal». No deseo que se vea en estas consideraciones indicio alguno de ironía; sólo quisiera llamar la atención hacia este desbordamiento de la pretensión de importancia del subjetivismo, consecuencia del empobrecimiento institucional y de la confusión de normas –al igual que la indefensión y susceptibilidad de los mismos individuos–. Nunca como ahora estuvieron las personas más decididamente reducidas a las escasas reservas de sus eventuales cualidades anteriores; nunca se recurrió tanto a dichas reservas ni se estuvo, por ende, en peor situación a este respecto. Es natural que el estado de cosas aquí decrito se evidencie con mayor claridad en las esferas propiamente intelectuales, artísticas y literarias, pero creo lícito afirmarlo en general. Las susceptibilidades y los roces subjetivos se neutralizan en las instituciones que funcionan bien, porque la gente se pone de acuerdo a base de las cosas; mas si desaparecen, de ningún modo son reemplazables por la llamada discusión abierta. Resulta así la paradoja de que, mientras mayor uso hacen los individuos de la libertad fundamental de expresar sus opiniones –o sea, de exhibir sin ambages su subjetivisno–, menos contacto genuino se produce. Por el contrario, si se quiere mantener este contacto, es preciso llevar la discusión a cuestiones secundarias; la comunicación se produce cuando se elude lo esencial, y justamente por eso fracasa de nuevo: Ionesco, exagerando la situación hasta hacerla grotesca, la expresa, sin embargo, con exactitud.

Quiero ahora volver a los problemas generales y acercarme a la conclusión de mis explicaciones. La tesis que aquí he defendido –que la exaltación de la subjetividad es, como si dijéramos, el precipitado por evaporación del elemento institucional, no existiendo institucionalización de lo subjetivo–, después de exponerla en un libro en 1956, fue impugnada por Helmut Schelsky, quien sostenía que hay tanbién instituciones secundarias de esta clase –reorganizaciones, por así decirlo–, cuyo propósito sería hacer fructífera esa subjetividad inestable, versátil e inconsecuente. Ahora creo que él tiene razón y que de allí pueden derivar aclaraciones interesantes. Por ejemplo, en el arte plástico de nuestros días sin duda han desaparecido las reglas anteriores que limitaban esa rama artística. Ya no hay ideales cuya validez evidente pueda el artista dar por existente en él mismo y en el público y que el arte deba reconocer y hacer realidad; no hay ninguna sociedad dominante que los cultive como manifestación o emanación, ni reglas facultativas mantenidas por largo tiempo y enriquecidas por

muchas generaciones; ya no existe el *oficio*, ni el deseo de servir. Todo eso ha desaparecido. En su reemplazo se ha desencadenado desde hace décadas una lluvia de ocurrencias e invenciones. Toda ocurrencia es subjetiva y, por lo tanto, de un valor estético puramente casual y a menudo chocante para cualquiera que no sea su autor. Este mundo, inconsciente en alto grado, está sostenido y afirmado por una armazón de instituciones surgidas muy recientemente (50 años atrás aún no existían), algo así como una logia intercontinental establecida entre Nueva York, París y Londres, en la cual cooperan tratantes en arte, aficionados, directores de museos, coleccionistas especuladores, empresarios de exposiciones, críticos de arte, editores, etc.; es decir, un círculo excitante, donde literalmente todas las pasiones humanas encuentran oportunidad. Por consiguiente, yo diría: que ya hay una institucionalización secundaria del subjetivismo, basada, desde luego, en que la posesión de obras de arte no indica riqueza, sino que *es* riqueza. Así se explica que algunas tendencias artísticas nacidas hace décadas de la desintegración de tradiciones y de la liberación irrestricta de la subjetividad, hayan llegado a ser hoy entidades de alcance mundial con un despliegue enteramente capitalista, de una insolvencia inaudita, simplemente, porque la adquisición de originales de artistas importantes le está vedada a las personas sin muchos recursos.

Las ideas y las instituciones

Para terminar, voy a desarrollar otro argumento que deben conocer los intelectuales jóvenes, porque contradice sus concepciones. Mi tesis es que los sistemas de ideas de toda índole deben su estabilidad y su validez perdurables –inclusive su probabilidad de sobrevivir– a las instituciones en que están incorporadas. Dicho de otro modo, una conexión de pensamientos como tal, un conjunto de ideas, puede propagarse, gracias a su autoevidencia, siempre que responda a las necesidades de una época y de una cultura, pero no puede mantenerse por sus propios medios. Su idealidad tiene legitimidad en cuanto sistema jurídico y suma de normas y tradiciones jurídicas. Este conjunto legal tiene realidad como sistema estable, o sea, vigencia real, en las instancias de la vida jurídica: tribunales, autoridades administrativas, procuradurías, Facultades de Derecho, proyectos de ley parlamentarios y sección legal de las empresas industriales. Ahí reside el derecho como un conglomerado operante que se va perfeccionando y al que es posible servir sin tener que maniobrar en el movedizo terreno de lo subje-

tivo. Si se suprimieran dichas instituciones, seguramente subsistiría en el ser humano el sentido de justicia, pero como una entidad indigna de confianza, meramente afectiva y con pocos medios de expresarse. En materia de religión, la historia de las sectas ilustra sobradamente lo efímero de movimientos entusiastas, que existieron en su ambiente sólo por el testimonio y el poder de persecución de sus fundadores y no consiguieron constituir iglesia.

Agreguemos otro ejemplo: las numerosas ideologías socialistas que compitieron en Francia en la primera mitad del siglo XIX –la de Fourier, la de Proudhon, etc.– sólo alcanzaron la notoriedad que dispensa la literatura, a diferencia del marxismo, que de antemano apareció en Alemania como partido organizado y disciplinado.

En Alemania esto ha sido contradicho, seguramente por evidencias muy arraigadas; mas a un sociólogo no se le escapa que las ideas tienen pocas probabilidades de imponerse por sí solas. Requieren individuos que se empeñen en propagarlas, que les ayuden a abrirse paso y que a su vez coordinen entre ellos este trabajo. El mero intercambio literario entre escritor y lector sólo tiene una importancia secundaria. Hacer ver que las ideas de Rousseau o de Voltaire «se habrían divulgado en Francia» y finalmente habrían «conducido a la Revolución», es irreal, es fomentar el error. ¡Como si las fuerzas verdaderamente actuantes en la historia fuesen los escritores! Es preciso buscar siempre las asociaciones concretas que se propusieron difundir ciertas ideas, imponerlas y demostrarlas. En el caso de nuestro ejemplo, fueron los clubes repartidos por toda Francia y bien coordinados por activistas burgueses extremistas, de quienes en algunos casos –como en Dijon– sabemos hasta el nombre, oficio y modo de operar. Las ideas no solamente se comentan: *son* difundidas; sólo tienen eficacia cuando se trabaja en pro de ellas; movilizan a los individuos solamente cuando son apoyadas por otros individuos, y en este caso concreto por estos círculos detectables. No hay teoría más falsa y descarriadora que la hegeliana del autodinamismo de la idea, que sin duda favoreció considerablemente la propensión de los alemanes a vincular idealismo con irrealidad. Una filosofía empírica como la aquí expuesta –si toma la palabra experiencia en sentido exigente– llega también a conclusiones prácticas, y en último término éticas, como ésta, por ejemplo: no importa tanto discutir las ideas, como ayudarles a adquirir una legitimidad merecida y duradera.

6. SOBRE CULTURA, NATURALEZA Y NATURALIDAD

La «naturalidad» de lo cultural

Hace ya varios años, resumí ciertas concepciones antropológicas en la fórmula de que el hombre es por naturaleza un ser cultural. Esta tesis es correcta ante todo en el sentido material; la confirma cada nuevo hallazgo de fósil con parecido humano de los períodos prehistóricos más antiguos, y su condición antropomórfica puede estimarse como indudable sólo a base de otros restos culturales del mismo período, como huellas de fuego o herramientas de piedra. Por esta razón, la noticia inconfirmada, que dio una vez el profesor sudafricano Dart, de que la especie *Australopithecus prometheus* había usado el fuego, habría sido decisiva para establecer con certeza la condición humana de esos enigmáticos primates que vivieron en el umbral de la época terciaria. Sea como fuere, al ser humano lo conocemos solamente en posesión de bienes culturales que, por muy rudimentario que sea el estado en que los hallemos, son empero tan importantes que sin ellos la existencia del hombre sería inconcebible. Por eso, la distinción tomada al pie de la letra entre hombre primitivo y hombre cultural es imprecisa y falsa. Hay y ha habido únicamente humanidad cultural, claro que con diferencias muy grandes en cuanto a patrimonio cultural.

Pues bien, entre los grandes enigmas de esta cultura natural se encuentra en primer lugar la increíble diversidad de las estructuras formadas en cada ocasión. Sólo desde hace algunas décadas de estudios de Antropología cultural estamos informados, pero ahora a fondo, de la gama enormemente variada de instituciones, valores, decisiones fundamentales y consecuencias. Gran parte del trabajo de Rothacker fue dedicado a verificar que el modo de vida de una cultura y la configuración de intereses resultante –explicación de la realidad, concepción del mundo y lenguaje– son recíprocamente indicativos. Fue necesario además todo su esfuerzo para poner al descubierto un

campo de investigación de una variedad impresionante, a cuya esencia se refirió en «Cuestiones básicas de una Antropología Cultural» (*Universitas*, mayo de 1957). En análogo sentido han operado numerosos estudios norteamericanos, elaborados de preferencia como monografías. El conocido librito de Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, ilustra, con el ejemplo de tres pueblos primitivos, de organización a cuál más peculiar y refractaria, un contraste tan notorio entre ellos –hasta en los repliegues del corazón de los individuos, por así decirlo–, que casi se creería estar ante especies distintas.

De todo lo dicho se desprende que solamente impregnado de tintes culturales bien definidos podemos llegar a conocer lo natural en el ser humano. Ésta es una tesis ampliamente reconocida, pero raras veces apreciada en todo su valor. Si la cultura es natural para el hombre, entonces nunca captaremos su naturaleza tal cual es, sino impregnada de compuestos culturales bien precisos. Por ejemplo, la cuestión de la diferencia esencial entre los sexos no puede contestarse en general, sino en referencia al ámbito de una cultura dada, pues en cada caso se trata de modalidades típicas condicionadas por la cultura, de substratos que jamás llegamos a conocer tales como son, en su primitivismo natural.

En su libro *Sex and Temperament*, que también se ha hecho famoso, Margaret Mead describió una tribu de los Mares del Sur en la cual el papel social de los sexos es muy diferente del nuestro. En su escrito *Sociología de la Sexualidad*, H. Schelsky expone el estado de cosas como sigue: allá, la mujer es consciente de sí misma, dominante, objetiva; es ella quien organiza y administra, quien practica la producción de bienes y el comercio y quien, en lo erótico, toma la iniciativa; mientras que el varón es el compañero dependiente, tímido, sentimental, coqueto, chismoso y discutidor, que se dedica a ocupaciones estéticas. De casi todos los axiomas relativos a la vida civilizada se pueden dar pruebas muy parecidas: las normas jurídicas, religiosas, estéticas, políticas y otras similares de una sociedad pueden diferir por completo de las vigentes en otra. Se adquiere la impresión de una vastísima indefinición, por lo menos en el sentido de ser impredecible. Por eso, me parece imposible definir conceptos como «derecho» o «religión» de una manera que realmente abarque todas las manifestaciones conocidas y forzosamente denominadas con esos términos, que incluya, como en el caso de la religión, el budismo primitivo, una religión de redención (¿doctrina o técnica?) que no sabía de dioses ni de creadores del mundo. Las distintas civilizaciones se diferencian, en cuanto a perspectivas y a elementos constitutivos, tan radicalmente

como las lenguas, cuya diversidad infinita y categórica rige también en las demás áreas culturales: tipos de familia, de propiedad, de autoridad, etc. Esto no quiere decir que las variables hayan absorbido todas las constantes, sino que solamente es posible abordar todos los problemas esenciales cuando se ha tomado nota de las experiencias señaladas. Quien desee hacer afirmaciones sobre el hombre, la mujer, la propiedad, etc., basándose en la evidencia inmediata y la reflexión –incluso la erudita–, corre el riesgo de generalizar ante todo lo que a él mismo le parece palmario. Una teoría cabal del conocimiento debería tomar en cuenta, además de la parcialidad subjetiva, la parcialidad cultural.

Desde luego, sólo nos correspondía hacer presente esta problemática que hoy casi todos reconocen y que sirve de introducción para exponer y fundamentar un nexo causal muy simple, cuyo primer miembro ha de formularse como sigue: a cada civilización, las normas y estructuras culturales por ella elaboradas –sus conceptos jurídicos, su modelo de matrimonio, su gama de intereses, pasiones y sentimientos– le parecen los únicos naturales, conformes a la naturaleza; las normas de otra civilización o sociedad, las encuentra por lo general raras, cómicas, singulares; si no, aberrantes, contra natura o, yendo más lejos, pecaminosas y reprochables.

Hay algo que debemos documentar de inmediato. En su *Introducción a la psicología social* (1954), el psicólogo Hofstaetter dice (pág. 258) lo siguiente: «En una civilización bien cohesionada, el equilibrio normativo es lógico y por eso se considera conforme a la naturaleza». Schelsky generaliza categóricamente esta tesis cuando, refiriéndose al tema del escrito mencionado, dice de las respectivas normas de conducta sexual: «Una vez que se consigue hacer que las normas sexuales establecidas por la sociedad parezcan indudables a la conciencia social y humana que una sociedad tiene de sí misma, a todos les resulta *natural* comportarse de acuerdo con ellas. Pero entonces el calificativo de natural de ningún modo tiene una connotación biológica, sino que es indicación de que *la norma no se pone en duda*». Pero justamente esto rige en general, como ya vimos. Así, una sociedad puede considerar enteramente lógico, vale decir natural, que haya poligamia; o que sólo las mujeres trabajen la tierra, por ser las únicas que «pueden hacer crecer algo»; o que a los ancianos –por su larga experiencia– les corresponda naturalmente la dirección de la sociedad, y, con ella, todos los privilegios concebibles; o que «naturalmente» sólo se pueda tener parentesco carnal con la madre, pero no con el padre. Éstos son ejemplos de autoevidencias culturales que no tienen

validez entre nosotros; y, como se comprende de inmediato, entra aquí también la superposición de normas y valoraciones a elementos verdaderamente naturales, originarios: por ejemplo, que la raza blanca se anteponga «naturalmente» a todas las otras y, por lo tanto, pueda asignarle a cualquier otra el rango inmediatamente inferior. Esto se tuvo por totalmente natural hasta el primer cuarto de este siglo entre los alemanes, los ingleses, desde luego también entre los americanos. Sólo ahora estamos viendo cómo precisamente esos pueblos pierden su seguridad al respecto y se inclinan por la teoría, tan plausible o tan poco plausible (como se quiera), de que todas las razas, de cualquier color, tienen lógicamente por naturaleza iguales derechos.

Por lo demás, lo dicho rige, por supuesto, en el caso de la imagen que se forma una cultura de la naturaleza exterior al hombre; también es relativa a la cultura. Esto se concederá fácilmente respecto de cualquier civilización antigua –la imagen griega de la naturaleza, por ejemplo–, pero no respecto de la nuestra, cuyos extraordinarios recursos lógico-matemáticos y técnicos, a que se remite nuestra concepción de la naturaleza, corresponden solamente a la esfera de la cultura europea occidental, o como se la quiera llamar. Asimismo, sólo en ella se genera la preparación para el experimento abstracto, para la fabricación de máquinas que proporcionan fenómenos naturales puros susceptibles de ser observados. Esto es, en cuanto al origen, por ejemplo tan exclusivamente europeo, de la guerra con armas de fuego.

La convencionalidad como indicativo de estilización cultural perturbada

Avancemos ahora un paso. Si llegan a trastornarse esas improntas culturales que en un contexto histórico han pasado a ser una segunda naturaleza, entonces sobrevienen acontecimientos muy interesantes. No vamos a analizar cuándo y por qué se producen estas crisis de la confianza de una sociedad en sí misma y, con ellas, una amenaza a sus convicciones espontáneas; eso es problema de filosofía de la historia, y sabemos que con frecuencia ha bastado para ello el encuentro con otra civilización. Así ocurrió muchas veces, y está volviendo a suceder ahora en Europa. Nuestra pregunta es: ¿qué suerte corren esas convicciones sentidas como naturales? La respuesta correcta es la de Hofstaetter (*Psicología social*, 1956, pág. 144): «El hecho de que una tradición se torne dudosa, suele explicarse porque sus normas sólo son consideradas como convenciones».

En otras palabras: mientras las formaciones culturales intactas dan la sensación de provenir de la propia voluntad, de lo más íntimo de los interesados, las que han hecho crisis o caducado sólo son reivindicables como convenciones. Entonces, convencional es algo que reclama arbitrariamente una validez no sentida ya como posibilidad única –por natural y autoevidente que sea–, sino de la cual se empieza a discrepar. Hay de esto pruebas conocidísimas. A comienzos de este siglo, irrumpió en la literatura de media Europa la protesta contra las convenciones que todavía se consideraban naturales un siglo antes. Caracteriza esa acción el poeta Ibsen, por ejemplo, cuyo tema fue la llamada «falsedad de la vida» en todas sus formas, es decir, lo que se ha trastocado, vuelto increíble, y sin embargo sigue conservándose en calidad de convención; así –quizá por vez primera en la gran literatura–, pasó en él a constituir problema el matrimonio. Igualmente, la llamada emancipación de la mujer, tan en boga a principios del siglo, fue la causa de que empezara a parecer anticuada la hasta entonces natural tipificación de la mujer como ente doméstico, necesitado de dirección, irresponsablemente encantadora, y de que eso fuera considerado una convención que debía ser superada.

Hemos presentado hasta aquí un proceso calificable de transición de formaciones culturales que, del estado de naturalidad evidente, pasan a tener una validez dudosa definida como «solamente convencional». Pero con eso sólo se ha captado la mitad del cuadro, completado ahora por el «hallazgo de una nueva (supuesta) naturalidad» que se opone en todas las polémicas a la artificialidad de la tradición.

Por ejemplo, Strindberg, Ibsen, Gehart Hauptmann y otros combaten el convencionalismo en nombre de una nueva espontaneidad, el «naturalismo». Este naturalismo fue un recurso estilístico que se estimó adecuado para expresar lo que ahora se consideraba «natural» en el ser humano, es decir, el conflicto violento entre pasiones no sublimadas. Pues bien, es importante comprender que esa naturalidad tendenciosa es tan poco primigenia y está tan impregnada de cultura, como las convenciones que combatía. Sin embargo, por regla general, esto les resultó perceptible sólo a las generaciones posteriores, pues al principio la «nueva naturaleza» pasó por elemental. De ahí que constantemente cambie como naturaleza, lo que en cada ocasión se pone en juego contra la cultura caduca, de lo cual han de darse a continuación un par de ejemplos.

Si alguna vez se tuvo la racionalidad humana por cetro y corona de la creación, fue en el siglo XVII. Era natural el convencimiento de que el mundo estaba construido conforme a la razón, siendo su constitu-

ción esencialmente lógica y regular, y de que la conducta moral se regía por la razón clarividente. Esta razón era decididamente indispensable para definir la naturaleza humana, como se lee en Pope (*Essay on Man*, 1733):

Two principles in human nature reign -
Self-love to urge and reason to restrain.

Esas son las conocidas verdades del racionalismo –con plena validez general en aquel tiempo–, a las cuales correspondía también el enorme prestigio de las ciencias racionales. Todo el sistema de las ciencias exactas y de las antropológicas y sociales se instituyó en los siglos XVII y XVIII, y representa uno de los puntos culminantes de la cultura ilustrada.

Pero aproximadamente a mediados del siglo XVIII, esta autoevidencia comienza a parecerles dudosa a algunos vanguardistas; primero a un Rousseau, que (alrededor de 1755) dice, en su *Discours sur l'origine...*: «Si la naturaleza (!) nos ha destinado a ser sanos, yo osaría afirmar que el estado de meditación es antinatural (!) *(un état contre nature)* y que el hombre que medita es un animal depravado *(un animal dépravé)*».

Ésta es una tesis importantísima. El pensamiento racional de tipo científico –camino real hacia la humanidad– es acusado de antinatural. Se le contrapone la «salud», o sea, un valor biológico, más o menos al estilo de una tesis muy superior de Nietzsche sobre el erudito sano, aquel hombre en quien la meditación no es enfermedad. Por lo demás, de esto se desprende claramente el rousseaunismo de Nietzsche.

En su escrito *Rève de d'Alembert*, retomó después Diderot la idea de Rousseau, diciendo: «Nada es más antinatural (!) que la meditación habitual o estado del erudito. El hombre está por naturaleza para pensar poco y actuar mucho. En cambio, el sabio piensa mucho y se mueve poco». Ésta es, de un modo palmario, una ideología del llamado hombre natural, con polémica referencia a la alta estimación convencional de la actitud científica contemplativa, y casi no es necesario subrayar que esta ideología de la sana vida natural activa, no reflexiva, es asignable a un período cultural bien determinado. Para comparar, mencionaremos otro caso análogo, con algunos aspectos algo distintos. El clásico psicoanálisis de Freud conoce un ser humano natural muy diferente del hombre activo de Diderot o de Rousseau –quien por supuesto «naturalizó» un modelo político–, el impulsivo, el im-

pulsado especialmente por el instinto sexual. Según la interpretación de Freud, eso es lo «natural».

Para Freud, el convencionalismo de la moral era una cosa demostrada, y el representante de las convenciones éticas sociales en el hombre recibió un apelativo: «superyo». Según el psicoanálisis, el individuo propiamente natural aparece en los sueños; en Diderot, él es un agitador. En otro pasaje más, se inclina a opinar que el hombre natural es armonioso y sin conflictos. En el capítulo «La moral de los Informes Kinsey», Schelsky dijo que Kinsey defendía la tesis –y a eso se debería también su gran impacto en el público– de que muchas de las formas de actividad sexual consideradas generalmente como actos contra natura, perversiones y anomalías, serían manifestaciones naturales de la versatilidad de esa conducta. Esto indica con claridad la «transmutación de valores» de que va acompañada. En el fondo, la teoría de Kinsey significa que sería injusto reprimir esa versatilidad mediante normas y prohibiciones, porque ella residiría en la naturaleza biológica del ser humano. De igual modo procedió Nietzsche, al declarar como lo propiamente natural en el hombre la pulsión de poder, cuyas manifestaciones legitimó también moralmente.

El conjunto de reglas morales vigentes consideradas como obvias y naturales en tiempos de la Reina Victoria hizo crisis por muchas razones; se le considera convencionalismo hueco y se le contrapone polémicamente una nueva naturalidad del hombre. Pues bien, *eso* que se declara verdadera naturaleza humana presenta en nuestra cultura individualista aspectos muy diversos, pero en todos los casos se trata de una naturaleza de estilo puramente europeo y con la orientación del siglo XX. Los distintos pensadores no advierten eso; cada cual considera su propia idea del hombre natural como la única correcta y, en vastos círculos de América, se ha llegado, en el caso del psicoanálisis, a darle a la teoría del hombre como ser impulsado por la pulsión sexual el rango de evidencia. A despedirse, pues, del conjunto de evidencias victorianas trastocadas, hasta que un espíritu avanzado para su época ataque, por insoportablemente convencional, la validez de la nueva concepción del mundo y acabe con esta vida engañosa descubriendo una nueva naturalidad.

Para resumir en tres frases los resultados hallados hasta aquí, se puede decir: los modos de conducta, las maneras de pensar y de ver, las formas de reaccionar, etc., culturales generados en determinada sociedad, les parecen «naturales» a quienes han crecido en ella; en cambio, a los que se apartan de ellos les parecen risibles, inauditos o reprochables. Ahora bien, si estas normas hacen crisis –lo que siem-

FACULTAD CCEE Y PSICOLOGÍA BIBLIOTECA

pre ocurre alguna vez, sobre todo por contacto con extranjeros o a partir de cierto grado de complejidad del sistema cultural–, entonces chocan, por arbitrarias o convencionales, y se les contraponen otras que infunden respeto por ser naturales. Pero lo que ahora pueda alcanzar la calidad de natural vuelve a determinarlo, en última instancia, el conjunto de criterios de la cultura respectiva, que por lo tanto no hace, a fin de cuentas, otra cosa que cambiar un juego de modos de conducta configurados culturalmente por otro que adquiere a su vez esa apariencia. Desde aproximadamente 1885 (con Karl Bleibtreu), se acostumbra dar a entender este proceso con la palabra «revolución».

La «naturalidad» de la pintura moderna

Mas ahora vamos a poner este resultado en acción y a hacerle producir algo. Nos servirá para entender mejor la pintura moderna, que aún no se ha interpretado satisfactoriamente, a pesar del trabajo que se han tomado con tal objeto los propios artistas y los expertos en arte. Probablemente esto se deba a que los críticos de arte simpatizantes no logran desprenderse de ideas provenientes de un concepto de genio que decididamente corresponde a los siglos XVIII y XIX y que ya no se ajusta bien a las figuras contemporáneas. A propósito de genio, se puede aplicar de inmediato nuestra teoría: Shaftesbury introdujo en estética la noción de que el genio crea como una «fuerza natural»; análogamente, Johann Georg Sulzer insistió en que es un «don de la naturaleza»; y A. G. Baumgarten recalcó que puede prescindir de todas las reglas. Esos estetas del siglo XVIII polemizan contra el arte académico y de reglas convencionales y contra los esquemas clásicos; y, de acuerdo con muestras que nosotros conocemos, se vieron obligados a recurrir a una nueva naturalidad, al llamado genio, que como una fuerza natural produciría con una libertad elemental, creaciones originales. Más tarde, esta interpretación del genio pasó a su vez a ser convencional. Sirvió todavía para la autointerpretación de los expresionistas, pero entretanto ha emigrado a los periódicos, donde se lee, por ejemplo: «En el marco pictórico se descargan energías extáticas». Todos conocemos expresiones típicas de esa clase que, empero, ya no les vienen a los artistas modernos; ni al delicado, sutil matemático de la fantasía Klee, ni al socarrón Picasso. Si no estamos equivocados, en realidad el concepto de genio se aparta cada vez más de la fórmula de la personalidad, y de personalidad artística: he ahí la nueva naturalidad.

Pero volvamos a nuestra proposición de intentar aplicar al arte el proceso típico descrito. Hoy todas las corrientes –en esto existe consenso– se despiden del naturalismo; es decir, de la idea de una reproducción realista, fiel pero «refinada artísticamente», de una realidad susceptible de hallarse. En el naturalismo, estamos ante una convención y una evidencia cuestionadas contra las cuales se combate, un realismo o naturalismo (distinción innecesaria en este lugar) que por su parte representa en el siglo XVII la gran nueva espontaneidad que se contrapuso a la tradición clásica, que se había convertido en manierismo. Eso fue en Italia la gloria de Caravaggio. Convertida a su vez hace tiempo en clásica, la pintura realista pasa a ser hoy el antagonista indicado. ¿Por qué? Seguramente, porque la fotografía hizo variar la situación en cuanto a intereses y demanda dentro del público. Pero también por otras razones más. La pintura realista al estilo antiguo representaba algo –retrato, paisaje, cuadro de género o histórico– que valía justamente como *representativo*, como alguna clase de modelo. Este arte no se puede comprender sin el concepto de lo «digno de representarse». El paso del realismo más amplio al naturalismo más estrecho del siglo XIX, consiste precisamente en que se hicieron merecedores de representación otros motivos desatendidos hasta entonces, por plebeyos: los de Leibl, por ejemplo. En todo caso, desde los holandeses, franceses e italianos del siglo XVII, ha estado soplando en el arte realista una brisa agradable, un sentido de la dignidad, de la reproducción y la presentación –de la reproducción convertida en presentación–; y los que difieren (Teniers, Bruegel) no están lejos de lo caricaturesco y lo grotesco. Tal propósito de presentación digna –detectable todavía en Marees y Hodler, incluso en el estilo de su juventud– se ha tornado hoy completamente irrealizable; es imposible, en un mundo que se ha vuelto tan vulgar. Se renuncia al realismo porque ya no se puede presumir que la naturaleza sea *visible* en su esencia y su centro de gravedad. Goethe decía que no hay que buscar nada detrás de las apariencias; pero eso significaba que la naturaleza es visible en su sustancia. Eso lo adoptó expresamente por principio Schopenhauer, muerto en 1860. Para él, la ciencia natural es solamente elaboración conceptualmente secundaria de algo ya conocido por medio de la contemplación, opinión que ya no es posible. Hoy sabemos que la física del interior del átomo sólo es reproducible en términos matemáticos y que existen dudas acerca de la posibilidad de imaginar los últimos componentes de la materia. La civilización actual está gestando su propio concepto de la naturaleza, que ya no es conciliable con el de Goethe.

Por lo tanto, las razones por las que la nueva pintura no considera digna de reproducir la naturaleza inmediata son varias: la fotografía hace totalmente superflua la copia del natural; ya no se desea lo exclusivo y como quien dice personalizante –evocador de la personalidad– de la presentación reproductiva; y se ha divulgado que la envoltura exterior, visible, de la naturaleza es relativamente insignificante en proporción a los fenómenos y fuerzas que se desenvuelven en su interior. Por eso, el arte moderno lucha contra lo que se consideró naturaleza durante muchos siglos y todavía por Goethe, en unión con las ciencias naturales; y lucha contra lo que se estimó arte por un tiempo igualmente largo: contra el axioma y dogma de imitar la naturaleza. El naturalismo o realismo, cuyo último gran maestro –Leibl– murió en 1900, se tiene en todo caso ahora por convención fenecida, por práctica trivial, casi ridícula, retrógrada, que ya no viene al caso entre personas modernas. De ahí que se sienta la necesidad de regresar ahora a la naturaleza «propiamente tal» y esté empezando la búsqueda de una nueva maturalidad.

Pues bien, aquí hay dos series bien notorias de fenómenos. Nuestra cultura altamente científica, dominada por las ciencias naturales, ha conducido a dar por sentado que el pensar abstracto, teórico, es el único órgano competente para captar la naturaleza, que ha ayudado a Newton a triunfar sobre Goethe. Por eso, en la búsqueda de la nueva naturalidad que se quiere poner en juego contra la convención del naturalismo, los artistas están recurriendo a teorías científicas, porque «naturalmente» es hoy la ciencia la autoridad que tiene a la naturaleza en un brete.

El movimiento fue iniciado por los puntillistas –Seurat, Signac, etc.–, que también se hicieron llamar «impresionistas científicos», porque a base de teorías contemporáneas relativas a la percepción estaban convencidos de que el ojo combina sensaciones de color aisladas y de que, cuando se trata de representar la luz, la mezcla de los colores en el ojo daría tonos más claros que la mezcla en la paleta.

Ahora bien, en forma análoga a como la psicología actual nos presenta una serie de aseveraciones diferentes acerca de la «naturaleza del hombre», así la pintura moderna hace una serie de enunciados sobre la «naturaleza» de la naturaleza; y en la base de las elevadas reflexiones de los artistas hay teorías abstractas, especulativas, más o menos sistematizadas. «En la naturaleza, todo se amolda a la esfera, el cono y el cilindro», decía Cézanne, dando así su lema al cubismo. Franz Marc es un artista en quien hicieron gran impresión las nuevas teorías de las ciencias naturales; según él, el arte futuro será «nuestra

convicción científica hecha forma»; quería «mostrar un ser inmaterial que habita detrás de todo; quebrar el espejo de la vida, para que contemplemos al ser». Mas ésa es una concepción posible solamente en vista de ciertas nociones de la física más reciente. Mondrian llegó a una teoría según la cual habría que descartar todo sentir e imaginar subjetivos, teoría que incorpora al arte uno de los axiomas de las ciencias naturales. Habría que reproducir la llamada «realidad pura», que debe consistir en condiciones invariables y, al afirmarlo, puede haber pensado en leyes naturales. Pues bien, cuando prosigue diciendo que esa realidad universal se basa en el equilibrio de los contrarios, y que la contrariedad absoluta es aquélla entre horizontal y vertical, entonces también se advierte aquí una mezcla de evidencias de ciencias naturales con otras de fabricación propia, característica en muchos de esos enunciados, pues como estos artistas no son hombres de ciencia buscan en ellos, el apoyo para una «nueva naturalidad». En la Bauhaus expuso Klee (1921-1922) una «suma» cuasicientífica completa de extremada concentración y reflexividad (publicada ahora por Juerg Spiller en el libro *El pensamiento visual*). Hay en ella una teoría formidable, totalmente imbuida en ciencia –no por su contenido, sino por su forma–, sobre la dinámica y la estática de los elementos formales, como quien dice de átomos pictóricos. Se definen y deducen innumerables conceptos, tales como cadencia, progresión, superposición de planos, intensificación gradual, complicación progresiva, contraposición, último plano, etc. Todo cuanto así averiguó, enseñó y representó, le parecía evidente y natural. Precisamente los pintores más reflexivos, como Klee y Mondrian, calificaron de «realistas» sus cuadros decididamente alejados de la naturaleza.

Conforme a su intención y convicción, el artista crea aquí una cosa –el cuadro– que corresponde a las verdaderas, últimas leyes de la naturaleza. Es sintomático que Arno Holz, en mi opinión primer teórico del expresionismo –a quien se acostumbra interpretar mal, como «pionero del naturalismo»– expresara claramente esto: «El arte tiende a volver a ser naturaleza; llega a serlo (!) en la medida de sus recursos y del manejo de los mismos» (*El arte*, 1891). Por lo tanto, la obra de arte, el cuadro, *rivaliza* con la naturaleza y termina por desplazarla. Lo creado por el hombre desaloja lo creado por la naturaleza; he ahí una frase que describe toda la cultura moderna y, por ende, también nuestro arte, que en eso corresponde plenamente a la época. La última consecuencia de la pintura moderna sería el abandono de la especie «arte». Más allá de ésta, se caería en el fetiche, en el sustituto de la naturaleza, que va a ser más verdadero que ella... si es que la concien-

cia de la época permite semejante cosa. En esto estriba, sin duda, la esencia misma de la protesta de los críticos de arte católicos, como Sedlmayr y Hausenstein.

Lo «anómalo» como componente de la «nueva naturalidad»

Y ahora pasamos a una segunda serie de fenómenos. Que sirva de introducción la observación de que la cultura tradicional fijó ciertos límites precisos a la conducta, a las costumbres y hasta al estado físico, límites que debían respetarse estrictamente, so pena de reprobación. Estaban definidos con un criterio determinado, el del carácter normativo del varón y de las actividades masculinas, directivas. En ese sentido, eran reglas civiles. Por ejemplo, la conducta poco seria, pueril e infantil, no estaba moralmente prohibida, pero se condenaba con toda la severidad posible. Los sueños se consideraban vanos, intrascendentes y, en todo caso, sólo como manifestaciones valoradas por los incultos, en los bajos fondos de la superstición. A los varones les era imposible manifestar ni sentir angustia, ni lo permitían a los demás. Las normas elaboradas por esa cultura autoritaria llegaban hasta el mundo interior y hasta la esfera de los impulsos, descalificando ahí ciertas posibilidades. Admitían una doble interpretación estimando enteramente naturales la satisfacción pueril, el jugueteo, la angustia y el ensueño (lo cual no es autoevidente, ya que en muchas civilizaciones primitivas los sueños se consideran sobrenaturales). Pero, dentro de esta naturalidad, se los reservaba a los círculos sociales que llevaban la voz cantante, y se sujetaban a la orden de evitarlos desde el primer momento –como en el caso de la angustia– o en su desarrollo ulterior: se puede tener sueños, pero es pueril comentarlos o hasta dejarse motivar por ellos. Próximas a tales fenómenos están las enfermedades. Las psicopatías o incluso psicosis nosotros las juzgamos naturales –discrepando otra vez de las sociedades primitivas, donde entran en el dominio del chamanismo y la magia–, pero aberrantes y anómalas en su naturalidad. Tenemos el concepto de infracción natural, no culpable, de las normas.

Todas estas disposiciones, delimitaciones y discriminaciones entran en las tradiciones de nuestra civilización y en parte están pasando a ser meras convenciones. La mayoría de nosotros seguimos reaccionando de acuerdo con ellas, de un modo directo e impensando, dándolas por obvias. Pero ahora también esta convención se cuestiona: hay personas y círculos que, con toda inocencia y claro discernimien-

to, hacen profesión de angustia, de puerilidad, de dedicación a los sueños y de anormalidad psíquica. Se hace valer esta naturalidad, se permite lo que hasta ahora era tabú, se decide uno por su «naturaleza»; esta nueva naturalidad está ahora estilándose, con gran énfasis, en su valor de novedad.

Es seguro que numerosas eminencias de la nueva pintura –Munch, Gauguin, Van Gogh– eran psicópatas. Munch y Van Gogh estuvieron internados por un tiempo.

¿Cómo ha de juzgarse esto? Nos parece que no se ha encontrado aún el criterio correcto para evaluar la psicopatía en el arte, porque, indudablemente, la difundida explicación de que la enfermedad es el motor que activa una predisposición artística sana, es primitiva. El efecto artístico paranormal mismo tiene en muchos casos un encanto que hoy se aprecia. Todo el planteamiento es desagradable, uno lo calla y retoca las biografías. Sin embargo, es importante saber que en 1908 Munch tuvo un «colapso nervioso» e ingresó en un sanatorio; que sanó, pero luego su arte decayó, de modo que puso una fecha anterior a los cuadros. El punto de vista correcto en esta cuestión pudiera ser el siguiente: la «nueva naturalidad» observable hoy incluye a los psicópatas, soñadores e inmaduros, y precisamente por eso se alcanza en arte una originalidad y emancipación respecto de las normas como nunca hubo antes.

Para nuestra tesis hay una buena prueba. El propio Klee, el más reflexivo de todos, escribe en su diario (1957) el siguiente pasaje, fechado en 1912:

«Todavía existen en el arte primicias como las que se encuentran en colecciones etnográficas o en casa, en el cuarto de los niños. ¡No te rías, lector! Los niños también son capaces de hacerlas, y ese hecho implica sabiduría. Mientras menos ayuda reciben, más instructivos ejemplos nos brindan, y preciso es también preservarlos de una corrupción. Manifestaciones similares son los trabajos de enfermos mentales, de modo que no es niñería ni locura, como se pretende, ni una injuria que pudiera ofender. Todo esto debe tomarse muy en serio, más en serio que todas las pinacotecas (!), si es que deseamos reformar».

Se debe admirar esta independencia interior de Klee, que 50 años atrás proclamó como la nueva naturalidad la del «arte primitivo». Todo eso se ha abierto paso. Son hombres pueriles, paranormales, de dinámica conflictiva, etc., que poseen, desde luego, desenvoltura y originalidad, y también, en su mayoría, fuerza de penetración, firmeza de propósito y el arrastre indispensables en los innovadores. Mas sólo

pueden hacerse valer si los admite una época y una sociedad; y son admitidos gracias al desmoronamiento de esa tradición que los excluía y que no toleraba lo considerado anómalo. Por consiguiente, son admitidos en virtud de la novedosa aceptación irrestricta de lo aberrante, que resulta ahora natural, sobre todo en los círculos intelectuales, que en esto dan la tónica. Tampoco causa ya vergüenza sentir y expresar angustia, componer pesadillas, como Max Ernst. Alrededor de 1930, se tenía por naturaleza lo «inconsciente» (más tarde, se lo desechará como convención vana), y a continuación los surrealistas reprodujeron escenas oníricas.

Pues bien, la naturaleza puesta en campaña contra lo convencional adquiere por lo común validez de norma, dando la sensación de obligatorio. Lo que Nietzsche llamó la «gran salud» ocultaba un imperativo. Se ignora cuántas personas, después de leer a Kinsey, se dedican a las prácticas por él rubricadas, debido a que consideran un deber portarse «espontáneas». Lo mismo rige también para la psicopatía; y para la locura. En su librito sobre Munch (1955), E. Goepel cita un apunte de Max Beckmann en el cual éste anhelaba una enfermedad grave «para poder ascender a la suprema locura» ...¡ascender! De ahí que se quede corto el concepto de «demencia intencional» que les atribuye Sedlmayr a los surrealistas, en *La revolución del arte moderno*: la anormalidad puede asumir el carácter de obligatoria, alcanzar sugestión de norma, como lo prueba la frase de Beckmann.

Con semejante actitud, el mundo de los artistas se aparta rotundamente de la práctica cotidiana. Frente a la burocracia industrial, los artistas modernos han fundado una república autónoma donde sólo ellos gobiernan y fijan los valores. No obstante, de un extremo a otro de la vida social cotidiana, se constatan ciertas inquietudes que desembocan en el abandono de reglas morales vigentes hasta ahora, y en una nueva naturalidad: en su conocido libro *La muchedumbre solitaria*, Riesman describió algunos rasgos que solamente por analogía con lo dicho hasta aquí pueden ser comprendidos. Lo frívolo se introduce en terrenos donde siempre había imperado una seriedad solemne, como el de la política; la virtud del ahorro se abandona por desagradable y pasada de moda, se vive al día, de muy buena fe como un niño, o bien tiene la reputación de ser persona «natural» quien indiscretamente intima con todos. Ésos son los comienzos de procesos similares a los aquí expuestos, aunque distan mucho de alcanzar el ímpetu y el extremismo de la transmutación de valores en el arte, porque en economía, comercio, legislación y administración no se puede bajar de cierto nivel de objetividad, racionalidad y exactitud.

Las artes plásticas, en cambio, han roto tan radicalmente con sus tradiciones y con las normas y reglas históricas, que cabe preguntar si corresponde seguir usando el mismo nombre. La diferencia es como de un género a otro; no se debiera colgar las pinturas modernas en los mismos museos donde exhibe su homogeneidad el arte desde Giotto hasta Renoir.

Con estas pocas frases sobre la pintura moderna, no se pretende haberla hecho accesible a la comprensión de todos sus aspectos. Pero tal vez se haya conseguido demostrar que la Antropología cultural puede contribuir con algo, si renueva la interpretación de los conceptos de naturaleza y espontaneidad. Para referirse a otras facetas del objeto, habría que invocar categorías sociológicas, pues obviamente estos artistas están llevando a cabo dentro de la sociedad un movimiento tan separatista como sólo se viera antes en materia de religión. El victorioso avance de la pintura moderna después de la guerra –la innegable vuelta a lo primigenio de la década del 20– también puede tener que ver con una exoneración de las masas de la responsabilidad política vital, con una reducción de lo político al proceso electoral. En todo caso, nos parece que los intelectuales están abandonando la política, en parte por la religión, en parte por estas artes. Mas no vamos a atribuirles ningún valor especial a estas hipótesis, si se ha logrado probar que la colaboración entre enfoques antropológicos y sociológicos del arte nuevo conducen a algunos resultados.

7. LA TÉCNICA VISTA POR LA ANTROPOLOGÍA

La técnica es tan antigua como el hombre. Prueba de ello es que solamente a partir de indicios de la utilización de herramientas podemos inferir con certeza que se trata de seres humanos. Unos 30 años atrás, cuando se encontraron los primeros fósiles antropomorfos, los más antiguos que se conocen –restos hallados en Sudáfrica, con una antigüedad de 3 a 4 millones de años–, subsistió la duda acerca de si realmente eran de homínidos hasta que nuevos hallazgos revelaron que esos seres habían hendido a diestros golpes cráneos de animales grandes (y de congéneres suyos), y hasta que se encontraron rastros de uso del fuego. Por consiguiente, la técnica siempre ha servido para ayudar a vivir y para causar la muerte.

Superioridad natural de la técnica

Igualmente primigenios son en la técnica la ingeniosidad, el carácter constructivo y la superioridad natural. La técnica procede en sus obras más tempranas, así como en las más recientes, con inventiva y sin modelos naturales. Como lo probó el etnólogo G. Kraft, ya fallecido, esto rige ya en el caso del cuchillo de pedernal, que data de aproximadamente medio millón de años, del período interglacial de Günz-Mindel. La arista afilada que al proseguir su movimiento corta algo en forma recta o curva, no tiene ningún precedente en la naturaleza. Junto a la partición de lo naturalmente unido, aparece la unión de lo naturalmente separado: nudos y lazos. Los chinos atribuyen con gran énfasis la invención del nudo a su mítico primer emperador. Y así como en la naturaleza no hay nada anudado, también falta el movimiento circular en torno a un eje –el principio de la rueda– o algo que corresponda a la flecha que se dispara del arco. En la naturaleza no existe ningún ejemplo de avance por explosión; ni de avance por retropropulsión –el principio de los cohetes–, por lo menos no en el

aire. El hecho de que los calamares avancen en el agua no lo sabían nuestros ingenieros, y si ellos lo sabían, lo ignoraban los chinos, que inventaron los primeros cohetes pirotécnicos alrededor del año 1000.

Sentido de la técnica: sustitución, descarga y superación de órganos

Desde su aparición la técnica ha acompañado al hombre, y es tan originariamente ingeniosa como él mismo. A esta íntima asociación nos acerca aún más una reflexión que se hicieron Alsberg, Ortega y Gasset y otros, derivando la necesidad de la técnica de la deficiencia orgánica del ser humano. A los testimonios más antiguos de elaboración humana pertenecen las armas –que como órganos faltan–; y también aquí habría que incluir el fuego, si su utilidad inicial fue procurar calor. Sería el principio de *sustitución de órganos*, junto al cual aparecen en adelante la *descarga* y la *superación de órganos*. La piedra lanzada con la mano alivia al puño que golpea y al mismo tiempo lo supera en cuanto a efecto; el coche y la cabalgadura nos eximen del andar y superan con creces su alcance. En el caso de la bestia de carga, se hace palmariamente visible el principio de descarga. El avión, por su parte, sustituye las alas de que carecemos y supera con creces todo esfuerzo orgánico de vuelo. Algunos de estos ejemplos indican que hay una técnica de lo orgánico: la domesticación, sobre todo la crianza de animales, es una verdadera técnica que da buenos resultados solamente después de muchos experimentos.

Tales serían, en un terreno muy a la mano, los principios de sustitución, descarga y superación de órganos. Pues bien, este proceso continúa hacia fuera, abarcando técnicamente extensiones cada vez mayores de lo orgánico en general. Un verdadero umbral cultural fue la eliminación de la madera (y también de la piedra) por la invención de la metalurgia en la Edad del Bronce y Edad del Hierro. El metal reemplaza y supera con suma eficacia, sobre todo en la fabricación de armas, dichos materiales encontrables directamente. Éste fue el primer gran paso hacia la emancipación de las limitaciones impuestas por la naturaleza animada, hacia la exclusión y superación no sólo de los propios órganos, sino de lo orgánico en general. Así, hoy en día desplazamos la madera por el hierro o los plásticos; el cuero y el cáñamo, por cables de acero; la luz de bujía, por el gas o la electricidad; las tinturas naturales como la púrpura y el índigo, por anilinas

sintéticas, etc. En muchos casos en los cuales se sigue apegado al uso de la madera o se vuelve a utilizarla, ello se debe a gustos tradicionales u otras causas de índole sociológico, como la protesta de los artesanos, pero no de los técnicos.

La idea desarrollada aquí de una relación esencial entre el hombre y la técnica –vale decir, entre la inteligencia inventiva del hombre, su equipamiento orgánico y la capacidad de aumento de sus necesidades– no se concilia con *cualquier* Antropología. Sin embargo, los fundamentos de una teoría del hombre elaborados por mí de acuerdo con numerosos autores, parecen lograr esto en cierto modo. No puede considerárseme inocente de haber contribuido a difundir el concepto de «ser carencial», no obstante –hay que reconocerlo– la validez solamente aproximada de dicho concepto, que, desde luego, mostraría cómo el ser humano es inapto para la vida en *cualquier* ambiente natural, por falta de órganos e instintos especializados. Sin un ambiente específico al cual esté adaptado; sin modelos innatos adecuados de movimiento y conducta (y eso significa «instinto», en los animales); sin órganos e instintos, pobre sensorialmente, desarmado, desnudo, de exterior embrionario; instintivamente inseguro –por la misma información proveniente de sus impulsos–, el hombre depende de la *acción*, de la transformación inteligente de cualesquiera circunstancias naturales que se le presenten (véase *El hombre*, 6.ª ed., 1958). La mano y el cerebro pueden calificarse de órganos específicamente humanos, pero lo son en distintos sentidos que los del animal: de utilización múltiple; especiales para tareas y funciones no especializadas y, por ende, capaces de encarar los problemas imprevisibles del mundo. La obra de arte de un ser tan precario para conservarse vivo sólo puede consistir, a nivel elemental, en una superación y compensación de su insuficiencia; y allí donde desterramos las culturas más tempranas, encontramos también las herramientas necesarias para la vida –picos, cuchillos de pedernal, puntas de lanza, siempre fabricadas con métodos que se han perdido–, los rastros de fuego, etc.

Esta concepción incorporaría decididamente la actividad técnica a las características constitutivas humanas, declinando vincularla con la «mera razón» o la «simple utilidad», de acuerdo con un esquema difundido y con el tono peyorativo propio de esas expresiones. En primer lugar, esta polémica es de índole claramente sociológica, y lo que en ella es metafísicamente correcto sólo se oscurece, cuando las Facultades de Filosofía y las Escuelas Técnicas se disputan la mayor autoridad para dictaminar al respecto.

Se entiende que con *esta sola* función no se aprecia la totalidad del patrimonio anímico humano, cosa empíricamente demostrable ya por el hecho de que en géneros de actividad totalmente distintos se han desarrollado las instituciones del conglomerado social –el derecho, la propiedad, etc.–, aunque siempre con una estrecha interacción histórica con las formas técnicas de conducción de la vida, de la legislación del trabajo y la economía. Pero la acción –como actividad reformadora de un ser receptivo al mundo e inapto por su constitución, para vivir con sus solos recursos orgánicos– es tan importante como cualquier otro rasgo esencial y no se puede mirar a la ligera. De ahí que a primera vista nos cueste hacernos la idea del hombre como ser «policéntrico», un ser con muchos centros, como quien dice, una figura no-euclidiana. En relación con nuestro tema, no es necesario que nos ocupemos de los otros centros ni del arduo problema de su jerarquización.

La técnica y la magia

A todos los que observen la fascinación de nuestra juventud ante los fenómenos, a los que piensen en mentes tan admirables como Leonardo o en la divulgación extraordinariamente rápida, contagiosa, de invenciones, cuyo ritmo es asombroso aún en épocas remotas, con intercambio entre grandes distancias, se les hará evidente lo profundamente arraigada que está la técnica en el hombre. El respectivo material de investigación, poco pero impresionante, puede encontrarse en William J. Thomas (*Primitive Behavior*, Londres, 1937). Esta fascinación parece tener raíces tan hondas como la magia, que hace más de diez milenios era uno de los «centros» de la conducta humana. Como dice Maurice Pradines (*Esprit de la religion*, París, 1941), la magia era una tentativa de «provocar cambios en provecho del hombre, desviando las cosas de sus propias sendas hacia nuestro servicio». Pero ésta es una definición que abarca tanto la magia como la técnica. La creencia en la ductibilidad de la naturaleza en la dirección de nuestras necesidades, parece ser un *a priori* instintivo y raíz común de la magia primitiva y de la ciencia natural y la técnica modernas. A nuestro juicio, la técnica racional es tan antigua como la magia, y ambas tan antiguas como el hombre. La técnica, en una evolución muy prolongada, pasó a ocupar el espacio donde antes –cuando la técnica era sólo fabricación de herramientas– imperaba la magia; es decir, el espacio que separaba lo que nos es dado hacer mediante

acción inmediata de aquello cuyo éxito o fracaso ya no depende del hombre. La fórmula mágica era, por decirlo así, la herramienta para distancias espaciales y temporales. Ese espacio lo ha reducido decididamente la técnica más moderna.

Pero si se analiza lo que hay de verdaderamente fascinante en los dos fenómenos, ello debiera ser el *automatismo*. Se puede demostrar lo poco que se comprende la técnica cuando se le aplican los calificativos de utilidad o poder, con el hecho de que la fascinación del automatismo es independiente de su logro. En el más alto grado esa fascinación la poseería un *perpetuum mobile* cuya finalidad y efecto fueran él mismo. Ahora bien, toda máquina tiene empero el aspecto de un automatismo enteramente racional, fácilmente comprensible, y esto entraña un problema importante. En la imaginación de los primitivos las fuerzas mágicas no son arbitrarias ni espontáneas, sino que constituyen un automatismo animado inserto en todas las cosas y que se puede poner en marcha mediante la fórmula correcta. Por cierto que todavía queda un resto de esa concepción en la astrología, en la cual también interviene el inmenso automatismo de los astros que en su rotación determinaría los destinos. ¡Qué hondamente arraigado debe de estar en el hombre algo así, para que se haya conservado por tanto tiempo, a pesar de todos los desafíos de la razón ofendida!

Ahora bien, nos parece que esta fascinación por el automatismo no es atribuible ni a satisfacción puramente intelectual ni a un instinto susceptible de definirse de algún modo. De todo lo que sucede en la insondable alma humana, sólo podemos racionalizar científicamente algunas áreas parciales que después no podemos integrar teóricamente. Pero a partir de lo que sabemos de la mente, del intelecto, de los residuos instintivos, etc., no podemos explicar la fascinación basándonos en el automatismo, de manera que aquí debemos introducir una nueva categoría psicológica: esa fascinación es un *fenómeno de resonancia*. En el hombre debe de haber una especie de sentido interno de su propia constitución, que reacciona a lo que hay de análogo a ella en el mundo exterior. Mas el automatismo intencionado, dirigido a una finalidad, es algo específicamente humano; y eso, desde el caminar *consciente* de su meta hasta las operaciones habituales, rítmicas, de la mano, que podemos concebir ejecutadas objetivamente por una máquina. Y bien, cuando percibimos fuera de nosotros un automatismo así –aunque su sentido no consista sino en la repetición misteriosamente exacta, como la rotación de los astros– algo repercute en nuestro interior, se produce en nosotros una resonancia y, sin palabras, comprendemos algo de nuestro propio ser. Lo interesante de

esta hipótesis está en la idea de una primaria *autocomprensión de origen externo* y, por ende, en la posibilidad de extender de pronto en forma radicalmente distinta el símbolo o la metáfora. «Marcha» de los astros, «marcha» de la máquina, no sería una comparación superficial; y símbolos antiquísimos –como el mar para las pasiones– serían, en base de la resonancia, autointerpretaciones perspicaces de rasgos esenciales específicamente humanos.

Malestar en la técnica, síntoma de transformación cultural a escala mundial

Pero precisamente ahora que regiría lo dicho hasta aquí, debemos entrar a considerar un fenómeno muy reciente: el miedo a la técnica. Sin embargo, primero hay que volver a definir el concepto mismo. Vimos que están prendidos en él la fabricación y el uso de herramientas; luego pensamos en la elaboración de metales, y ahora recordamos que los grandes pasos del progreso técnico desde fines de la Edad Media consistieron en la invención de la imprenta y de las armas de fuego y, sobre todo, en un perfeccionamiento extraordinario de la construcción de barcos, como asimismo de los accesorios para la navegación. Los instrumentos náuticos, la brújula y los mapas oceanográficos impresos, permitieron que los barcos no tuvieran que navegar a la vista de las costas. En una evolución tan lenta, llegamos en seguida a un momento asombrosamente significativo: Napoleón I hizo la guerra desde Portugal hasta Rusia, con un equipo técnico apenas diferente del de César, salvo por las armas de fuego. Ahí estaba la infantería con la espada al cinto, como en la Antigüedad –sólo que sin escudo ni venablo, porque ya se podía disparar–; la caballería con sus convoyes interminables. Ambos hicieron construir caminos y enviaron de un lado para otro órdenes escritas, por intermedio de jinetes al galope.

Justamente por entonces la evolución técnica toma un giro radicalmente distinto. Cercano ya el siglo XIX ocurren dos importantes series de acontecimientos que representan toda una brecha en la historia de la civilización. Fue primero la invención –mejor dicho, el perfeccionamiento– de la máquina de vapor, obra de James Watt entre 1769 y 1790, que, por lo demás, ya lo había financiado un empresario. Con la máquina de vapor, y después con el motor de combustión de Benz y Daimler en 1886, la humanidad se liberó definitivamente del reino orgánico como fuente de energía. Con ello sobreviene un

suceso clave, pues por primera vez en su existencia la cultura humana se independizó de lo que crece de un año para otro, volviéndose de lleno a las reservas de carbón y petróleo almacenadas en el suelo. No es necesario insistir en lo que significa, para la alimentación de masas cada vez más numerosas, la agricultura mecanizada, unida a la fertilización artificial (también la sustitución de abonos orgánicos por sustancias sintéticas).

La segunda gran serie de acontecimientos consiste en que la técnica en cuanto «sistema industrial» mecaniza todos los sectores de la producción, mientras por otra parte inicia un intercambio metódico y planificado con las ciencias naturales. Cada máquina, cada instrumento de observación y medición, cada instalación eléctrica, contiene por supuesto un tesoro de fórmulas, un acopio de teorías y experimentos. Y, recíprocamente, el propio estudio de la naturaleza se hace con la ayuda de recursos técnicos siempre nuevos, se escruta técnicamente. Sería un error imaginar la relación entre las dos como si la técnica fuese ciencia natural aplicada. Eso corresponde a una etapa anterior. Hoy la ciencia natural depende enteramente de los datos que le suministra la técnica. La física teórica se desarrolla tanto en las máquinas de calcular eléctricas como en la cabeza de los físicos; y las mediciones en el ciclotrón –donde las partículas aceleradas pueden adquirir energías de muchos millones de electrovoltios– también intervienen en sus datos y teorías. De modo que en propiedad la ciencia y la técnica no forman una alianza, sino que pasan a ser dos fases de un mismo proceso que en cierto sentido está a su vez automatizado. Porque el investigador no elige los problemas, como cree el lego; lo que ha de constituir problema se deduce de lo ya conocido y de lo que acaba de hacerse técnicamente posible. El conjunto ciencia, aplicación y reutilización técnica, y aprovechamiento industrial, hace tiempo que se convirtió en superestructura. Los problemas «frontales» son lugares vacíos bien delimitados, bien precisos; y para llenarlos hay que entenderse con el técnico, pues el problema indica al mismo tiempo el equipo que se necesita.

La explotación de las enormes reservas energéticas del subsuelo y la combinación de ciencia, técnica y producción en un nuevo complejo, técnico a su vez, son también los grandes acontecimientos que cimentaron la nueva época. Y esta civilización moderna está ahora difundiéndose inconteniblemente por todo el globo terráqueo, a América, Japón, China, Siberia. Lo cual indica que en alguno de los siglos venideros se llegará a una forma de gobierno y administración de la tierra para nosotros todavía inimaginable.

Así considerada, cabe llamar «técnica», en una acepción más estrecha de la palabra, el gran aparato industrializado y científico de acero y sin alambres; y a esto se refieren los que califican a la técnica de «demoníaca». Nosotros preferiríamos hablar de «malestar», interpretándolo como síntoma de una transformación de la cultura a nivel mundial.

En otro lugar (*Problemas de psicología social en la sociedad industrial*), comparé esta profunda transformación con el paso de la humanidad del nomadismo a la vida sedentaria y la agricultura. Pero desde el punto de vista de la superación de la existencia, hay sólo dos hitos realmente importantes en la historia de la civilización; ese paso neolítico de la vida nómada a la sedentaria y el paso de la industria moderna a la tecnificada. También en aquella ocasión el cambio, que fue profundo y afectó a los individuos, debe de haber demorado muchos siglos. Surgieron entonces la división del trabajo y la sociedad estratificada, haciéndose posible la acumulación de reservas y de bienes y, por ende, la diferencia entre ricos y pobres. Surgió la autoridad permanente, y no circunstancial. Los dioses, al mismo tiempo que los hombres, se hicieron sedentarios y, por lo tanto, susceptibles de culto; y por el aumento incesante de la silenciosa población subterránea –al enterrarse los muertos en la vencidad de las aldeas–, debe de haber variado por completo la actitud frente a la muerte. Todo esto no puede haberse consumado sin crisis morales gravísimas; y en el lenguaje que se entendía –el mítico–, se habló naturalmente en aquel tiempo de una agricultura «demoníaca». Justamente las civilizaciones de antiguo arraigo conocen bastantes mitos cruentos relativos al crecimiento de tubérculos de los restos de dioses prehistóricos destrozados. (Véase, de A. E. Jensen, *El mito y el culto en los pueblos primitivos*, 1951.)

En cambio, la preocupación ante el proceso actual se debe a que la operación es excéntrica, desmesurada, a su alcance mundial. La excentricidad no sería de por sí un defecto. Las culturas humanas ya han eliminado con frecuencia especializaciones excesivas estimadas absurdas desde otro punto de vista, limitándose a algo que podemos llamar «concentrados abstractos», inclusive en condiciones primitivas. Los australianos, por ejemplo, llevan una vida mísera y aflictiva, con pocos bienes culturales, que miran con indiferencia cuando se los ofrecen, cosa que han hecho desde hace siglos los malayos. Hace sólo poco tiempo que sabemos qué cosa les interesa realmente y en qué han concentrado toda su capacidad creadora de civilización; se especializaron en relaciones de parentesco, reglas matrimoniales y

estructuras tribales. Pero en esto alcanzaron discriminaciones dignas de admiración, a menudo difícilmente accesibles para nosotros, de una complejidad inverosímil. ¿Qué se debe decir si entre los Aranda el matrimonio regular tiene que efectuarse con la hija de la hija del hermano de la abuela materna? Así surgen configuraciones tan excéntricas, en parte rotativas, que para explicar los parentescos reales y ficticios infinitamente enredados los investigadores modernos tienen que valerse de numerosos diagramas y hasta de fórmulas matemáticas. (Véase, de C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949.)

Por otra parte, hubo culturas en las cuales, al parecer, el elemento religioso se llevó hasta las consecuencias más abstrusas. Tal fue el caso del «éxtasis apático» (Max Weber) del budismo antiguo, donde el afán de redención que impulsaba hacia la nada se despreocupaba olímpicamente de la moralidad de la familia, de lo biológico de la procreación, de la política de la vida en común, del trabajo y todo lo demás que se pueda pensar en materia de tareas vitales positivas. Y por último, la cultura egipcia preparó el más puro concentrado de poder soberano que se haya alcanzado desde la deificación del rey hasta la administración estatal calculadora y la burocracia planificadora, hasta el derecho del rey a conceder en ciertos casos aislados la inmortalidad.

En conexión con tales manifestaciones debiera considerarse el proceso análogamente excéntrico de la tecnificación moderna. Esta autoincrementación está haciéndose mundial, debido a condiciones que aún no se habían presentado. Con su lenguaje matemático la racionalidad técnica se diferencia de todos los idiomas ya formados y las instalaciones técnicas se diferencian del medio cultural donde surgieron. De repente, vemos levantarse esas instalaciones en desiertos y regiones heladas, porque los problemas de clima, transporte, etc., pueden, a su vez, superarse técnicamente. He aquí un motivo muy esencial para el malestar: tenemos la impresión de que el sujeto de la técnica será la humanidad entera, no una u otra nación, y de que todavía andamos trayéndola como ropa que nos queda demasiado holgada. Todo cuanto hay en nosotros de tradición y convicciones vigentes tiene culturalmente el tinte regional o nacional. Es difícil imaginar una ética solidaria, que abarque a todos los seres humanos, menos aún una realidad.

Por eso, yo considero íntimamente ligadas a la época las antítesis técnica y cultura, técnica y religión, ciencia técnica y ciencia del espíritu. En un tiempo, también se creyó en una incompatibilidad entre la

religión y la ciencia natural, creencia que hoy muchas personas ya no comparten. Estas antítesis son síntomas de un proceso al que la humanidad estará sometida por largo tiempo, pero que no puede prevenir, y del cual nadie sabe todavía cuánto se conservará, alterado o no, y cuándo desaparecerá, sobre todo en lo que se refiere al pertinaz concepto romántico de cultura. En todo caso, no cabe duda que la técnica será algo decisivo en el período cultural venidero. En toda experiencia y práctica, en cuanto origen *a posteriori*, se da, igual en historia de la cultura que en física, el hecho real de que aquello en base a lo cual se razona pasa a ser algo no cuestionable, y, en este sentido, un *a priori*. Ella será una de las «condiciones de posibilidad para la futura existencia», lo cual no excluye que desde otro punto de vista sea susceptible de considerarse relativa y parezca a su vez *a posteriori*. Tal estado de cosas, que C. F. von Weizsaecker llamaría «ciclo fecundo», no se puede reducir a un par de antítesis.

Es un error frecuente, casi típico de los filósofos, pretender «encadenar el porvenir», como dijo Mme. de Staël. Por ejemplo, si la «cuestión del sentido» se hace ver a la técnica –dicho concretamente, a los técnicos–, entonces innegablemente se conseguirá que en el futuro ellos mismos delimiten su trabajo. Sin embargo, el progreso es por su esencia algo de lo que no se puede responsabilizar a los criterios individuales. Si por algún motivo no ocurre en este lugar, ocurrirá en otro aun sin ese motivo. No podemos salvarnos del modo un tanto ingenuo de Nobel, quien inventó la dinamita y en seguida legó un premio millonario para que otros impidiesen usarla. Por eso, es posible que después de grandes catástrofes el progreso técnico y con él la ciencia sean sometidos al control de las normas de ética social, que son independientes de la conciencia individual. Pero el que no quiere limitar la técnica por consideraciones de sentido, sino que se mantiene con optimismo dentro de ella, no puede planificar de antemano su futuro sin ir a parar en los absurdos de la literatura de ciencia-ficción.

Hemos visto que la técnica no es lo que los individuos inventan irreflexivamente en algún momento, o con mala intención. Hay que convenir también en que las ciencias del espíritu, que se acostumbra a oponer a ello, sólo se hicieron posibles gracias a la enorme receptividad del siglo pasado. Sin este conjunto técnica-ciencias naturales, pocos de nosotros estaríamos vivos. Hasta el peor enemigo de la técnica ve con alegría una radiografía alentadora, cuando está gravemente enfermo. Los preparados vitamínicos con que se cuida a los lactantes, son productos de la técnica como la leche esterilizada; y el ruido de la barrena del dentista es tan familiar como el estruendo de los motores.

De modo que la técnica no sólo circunda al hombre moderno: entra en su sangre.

Lo que ahora nos desalienta es ante todo una aceleración casi explosiva del ritmo de desarrollo. Ya vimos cómo la causa de este fenómeno está en la confluencia de dos corrientes que viven mucho tiempo fluyendo una junta a otra: la técnica propiamente tal y la ciencia natural. De ésta adquirió la técnica la sistematización que lo abarca todo y el método plenamente científico; la ciencia natural tomó de aquélla el automatismo de la ejecución. Así surgió el asombroso ritmo, que se observa desde hace 150 años, de las reacciones en cadena entre ciencia natural, técnica e industrial. Este ritmo se acelera aún más porque los grandiosos descubrimientos recientes se superponen en sus efectos, de manera que se inician nuevos adelantos antes de que la técnica precedente llegue a una especie de forma definitiva. Casi no es posible imaginar un perfeccionamiento fundamental de la bicicleta, del ferrocarril, del automóvil y el avión con motor de gasolina, como tampoco de la telecomunicación; pero entretanto aparecieron el avión de reacción, el cohete y, después de la bomba atómica, el motor atómico. Por supuesto, ellos darán origen a industrias totalmente nuevas, con otras armas destructivas, otras fuentes de energía y nuevos medios de transporte. Mas es muy posible que también estas técnicas alcancen con relativa rapidez sus estados finales: al automóvil con motor de gasolina le bastaron para ello 50 años. En efecto, estamos explorando el *último* terreno de lo inorgánico sólo descubierto a medias –el interior del átomo– y la famosa bomba atómica no es sino un resultado parcial de esta empresa. Si se piensa que 40 años atrás para muchos sabios el átomo era todavía una mera hipótesis, una creación mental, algo en realidad inexistente, produce asombro la acelerada realización del programa. Es probable que el desarrollo acorte el paso momentáneamente, e igualmente probable que no tenga éxito ese salto hacia el universo que sería un viaje de ida y vuelta a la luna. No hay que olvidar que seguimos estando lejos de sintetizar materia prima, a pesar de haberse conseguido ya en 1828 la primera síntesis orgánica, la de la urea.

Como ya dijimos, la técnica siempre ha servido para ayudar a vivir y para causar la muerte, aunque nunca con tanto poder como ahora. Ante esta ambivalencia, con razón los individuos también reaccionan de dos maneras: o la quieren o la odian. Esta disertación tenía que exponer los dos criterios, pues los problemas morales de mayor monta sólo se contemplan cuando el proceso de destrución creadora haya salido de su etapa de desarrollo explosivo y pasado a un estado más estacionario.

8. LA REACCIÓN INSTINTIVA A LAS PERCEPCIONES

I

Las investigaciones siguientes continúan y amplían en cierto aspecto los esquemas esbozados en mi libro *El hombre*, y desde luego cuentan con la benevolencia de los que conocen la singular dificultad de esta materia de estudio: la zona de contacto entre los actos instintivos del ser humano y sus actos mentales. Cuando se concibe la percepción como un fenómeno en el cerebro, no hay que pensar en ella como un proceso en el cual sólo interviene la «elaboración» de impresiones –producidas desde fuera en los órganos sensoriales– por facultades intelectuales relacionadas de algún modo con el cerebro. El efecto de lo que se presenta a nuestros sentidos raras veces se limita a una labor tan simplemente registradora. Nuestras necesidades más profundas, cercanas a los instintos, se orientan también a través de los sentidos. Nuestro idioma pone de relieve, con las palabras «sensibilidad» y «sensible», esta doble relación: por una parte, entre percepción y conciencia y, por otra, entre percepción y lo biológicamente natural en el organismo humano. Si nos aventuramos mentalmente por la oscuridad de esta relación, de antemano sólo podemos esperar una mayor claridad en los lindes de ese terreno enigmático, pero nuestros conceptos antropológicos generales tienen aquí una importante oportunidad de confirmación que no pueden dejar escapar.

Complementariedad entre instintos y consciencia

Al respecto sólo vamos a formular dos hipótesis. La primera consiste en suponer entre el instinto y la consciencia tal relación de complementariedad, de reciprocidad variable, que el mayor desarrollo de

una de esas instancias excluye el de la otra. Con alcance general, ya lo había hecho notar Herder, cuando (en *Sobre el origen del lenguaje*, 1772), postuló una proporción inversa entre los «instintos artísticos» de los animales y la «magnitud y diversidad de su esfera de acción», con las cuales estarían en proporción directa el lenguaje y la inteligencia. Esta idea de complementación se halla bajo un cariz muy distinto en Bergson, que en su última obra –*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1932– interpretó la religión como una gran maniobra instintiva destinada a contrarrestar desde las profundidades de lo vital los peligros del intelecto. La religión de contraposición que aparece en estas formulaciones se acepta hoy bastante en general. Así, Julian Huxley dijo (en *Man stands alone*, 1941): «Una de las peculiaridades del hombre es su renuncia a toda suerte de rigidez del instinto y el estar provisto de mecanismos de asociación que le permiten relacionar unas con otras todas las actividades mentales, sean cognoscitivas, afectivas o volitivas».

Reducción instintiva y retardación

Nosotros vamos a sumarnos a la serie de dichos pensadores con la siguiente hipótesis de muestra: el alto grado de desarrollo de la mente humana –reflejado exteriormente en el considerable desarrollo del encéfalo– corresponde, por otra parte, a un proceso de *reducción de los instintos*, de regresión de modos de conducta de tipo innato y de adecuación previa. Esta reducción de los instintos debe quedar entregada en gran parte a la historia filogenética del hombre. De ahí que, cuando nos referimos al ser humano, prefiramos no usar el vocablo «instintos», sino hablar de «residuos instintivos», tomando el término *residuo* de Vilfredo Pareto, sin que por eso nos comprometamos con otros elementos de su teoría.

Por consiguiente, de acuerdo con la opinión formulada, se diría solamente que es una hipótesis útil y verosímil la de que un mayor desarrollo de las facultades intelectuales está ligado con una inhibición, amortiguación, regresión o algo así en el lado de los instintos. Además, la reducción de los instintos pudiera tener alguna conexión todavía oscura, que Bolk llamó *retardación* con los rasgos de la constitución humana, que revisten una importancia biológica tan decisiva. Por «retardación» entendió Bolk la intervención de sistemas inhibidores hormonales que determinan en el hombre, por una parte, la conservación de caracteres filogenéticamente primitivos y, por otra, la

consabida retardación del ritmo individual de desarrollo; esto es, la infancia prolongada, la tardía aparición de la madurez sexual y la elevada expectativa de vida. Siguiendo este pensamiento, podría concebirse como un infantilismo típico normalizado la especial plasticidad y predisposición a la perversión de la vida instintiva humana, justamente allí donde más próxima está a lo orgánico.

Además, de la hipótesis de la reducción de los instintos, hacemos una segunda conjetura, a saber: la validez de las concepciones elaboradas por los modernos autores de la investigación del instinto en psicología animal, o sea, por Tinbergen (1952) y Konrad Lorenz. Aunque discrepamos de este último en lo referente a la aplicación de sus averiguaciones al ser humano, hay que agradecerle que por fin haya trasladado la discusión relativa al concepto de «instinto» al terreno firme de los hechos demostrables.

II

Movimiento instintivo y mecanismo desencadenante

En *Las formas innatas de la experiencia humana*, aceptando la idea de Whitman de una conducta innata biológicamente adecuada, Konrad Lorenz explicó, por así decirlo, a otros colaboradores el concepto de instinto (animal), documentando su teoría con datos experimentales. Esto requirió una reconsideración metódica, porque había que abandonar la pretensión, manifiesta aún en el término «psicología animal», que inspiraba algunos enunciados acerca del «alma animal». A la observación hecha desde fuera que implantaba ahora, con exactitud y contralada a cada paso, le venía mejor la expresión «investigación del comportamiento», que por lo demás se ha impuesto plenamente. Por lo tanto, se examinan en primer lugar los modos de conducta y su regularidad, que se llaman *movimientos instintivos*, que consideramos «innatos» en cuanto preestablecidos en el sistema nervioso como modelos válidos (con coordinación centralizada) y sustentados por una excitación química de origen interno. De ahí que vayan, como quien dice, acumulándose predisposiciones para una conducta instintiva biológicamente adecuada, de manera que al presentarse la situación clave el movimiento instintivo (sexual, por ejemplo) fluye como desatado. Luego, normalmente «y en innumerables

casos, un organismo responde a una estimulación (externa) de valor biológico sin ninguna experiencia previa, sin ensayo y error, de inmediato en forma específica e inequívocamente conservadora de la especie» (Lorenz, pág. 249). Esta situación se describe como un ***mecanismo desencandenante***, pensando que, si hay una reacción interna suficientemente intensa, los tipos de acción, por así decirlo armados y listos, son ***desinhibidos*** por un estímulo proveniente del exterior y al nacer se desarrollan en seguida conforme a la situación. Dicho estímulo externo es, a su vez, altamente específico; pertenece al repertorio normal del ambiente de la especie en cuestión y siempre actúa a través de los órganos sensoriales. El ejemplo siguiente puede ilustrar lo que quiero decir: «Un gorrión criado en aislamiento desde su tercer día de vida se agitó extremadamente al ver un mochuelo y lo siguió, manteniéndose a prudente distancia, con graznidos de advertencia y amenaza propios de su especie, tal como los gorriones que viven en libertad persiguen de día a las lechuzas que descubren». Aquí se advierte cómo los órganos sensoriales del gorrión han recibido un tipo de estímulo bien específico respecto del cual deben de estar decididamente «ajustados», para luego transmitir ese estímulo por las vías conductuales innatas preparadas. De ahí que los investigadores hablen, con una metáfora de uso frecuente, de una relación cerradura-llave. El instinto preciso «encaja» como una llave en algo así como una predisposición lista para percibir, destrabando entonces, por así decirlo, un encadenamiento causal que culmina en la conducta exteriormente visible. Una reacción tan selectiva a objetos excitadores va siempre ligada a ciertos rasgos, relativamente pocos pero muy característicos; es decir, de la compleja totalidad del excitador, el órgano sensorial del animal que reacciona toma algunos rasgos bien específicos. Se están estudiando con ensayos ingeniosos las características exactas y marcadas que por último desatan la conducta instintiva. Con tal fin, se les presentan a animales sin experiencia, criados en aislamiento, reclamos falsos a los cuales se les van suprimiendo caracteres superfluos, hasta determinar su forma más sobria e impactante, decididamente estilizada. Así, el graznido de advertencia del ave madre provoca la apresurada búsqueda de refugio cerca de ella de los gansitos silvestres, hasta la edad aproximada de nueve semanas; después, para que se apretujen debajo del tejado más cercano el desencadenante pasa a ser la silueta del ave de presa en el cielo, susceptible de imitarse bien con pájaros fabricados.

A pesar de lo infrecuentes que son en el ser humano tales modos de conducta instintivos, es reconocible un falso reclamo para un niño

pequeño en la mundialmente difundida muñeca. A este respecto, Lorenz cuenta (pág. 274) que su hija de año y medio ejecutó el genuino acto instintivo provocado de tomar en brazos y apretar contra el pecho (lo que biológicamente significa alimentar), con una precisión y seguridad como sólo estamos acostumbrados a ver en la primera ejecución de actos instintivos por animales. «Ver la muñeca, correr hacia ella y tomarla en brazos con expresión maternal, efectuando el movimiento preciso, fue obra de segundos.»

La «sociología» completa de muchas especies animales está determinada, en cada ocasión, por excitadores específicos que desatan una conducta también específica, instintiva, para con la pareja, las crías, el animal de presa, los rivales, el enemigo, etc. Estos excitadores pueden influir por vía óptica, acústica (grito de advertencia), olfatoria (husmeo), táctil, etc. «El sistema de señales de los excitadores ópticos consiste en distinguir los cuerpos -sus diversos colores o formas llamativos-, en movimientos instintivos especiales, ampulosos, casi siempre rítmicos; pero, la mayoría de las veces, en una combinación del carácter morfológico y el movimiento, pudiendo presentarse de un modo específico a los ojos del congénere, mediante movimientos especiales, ciertos rasgos físicos distintivos... Como medio de ***comportamiento impresionante*** (Heinroth, 1910) que permite a la hembra reconocer al macho, encontramos en el calamar, la araña, los peces óseos, los reptiles y muchas aves, órganos que son desplegables en abanico y que exhiben una gama variada, a partir de ahí una reacción orientadora se encarga de que toda la superficie del órgano impresionante desplegado quede siempre perpendicular al eje visual de la congénere. La sepia macho despliega imponentemente un cuarto tentáculo provisto de un vistoso diseño rojo-negro-blanco; los peces óseos, sus aletas multicolores o la envoltura de las branquias; el faisán real, la superficie de la cola y del cuello... y así ofrecen el reclamo de un modo absolutamente igual, repentinamente y con una orientación inmejorable, ante lo visto de lo enfrentado. El efecto desencadenante del colorido maravilloso de tantos anátidas (patos) se ha comprobado con observaciones casuales que tienen tanto valor como los ensayos metódicos con reclamos falsos. Heinroth constató que el ganso de Egipto y el tarro reaccionan con el impulso a seguir al pato almizclado ***(Cairina moschata),*** muy distante de ellos en la clasificación zoológica pero casualmente con idéntico dibujo en la punta de las alas» (Lorenz, págs. 256-258).

El macho de pavo real, de gallo de pelea, de ave del paraíso, de pato mandarín, etc., compiten por la hembra solamente con su her-

moso colorido, que despliegan totalmente valiéndose de movimientos rítmicos muy especiales. Como la naturaleza tampoco elude lo excéntrico, hay moscas, de la familia ***Empidae,*** cuyo macho provoca a la hembra para la realización del acto sexual mostrándole una bolita de líquido viscoso amasado en el cual ha insertado un pedazo de pétalo: ***«a non-utilitarian present»*** —un regalo desinteresado-, según comenta Huxley.

Basta con esta breve exposición, aunque en cierto modo simplifica. Los problemas más complejos de la dotación animal de instintos -como el ensamble de los actos instintivos con taxias * y autoadiestramiento- podemos dejarlos de lado pues aquí se trata de esclarecer esta importante tesis de Lorenz: «Toda la vida gregaria de los animales superiores se basa en excitadores y esquemas instintivos». (Véase ***Etología,*** 1939.)

La improbabilidad y la simplicidad, rasgos típicos de los desencadenantes

Avanzando otro paso más, retomamos la dirección de Lorenz, que extrajo conclusiones importantísimas de observaciones hechas casi siempre en peces y aves. Por ejemplo, por comparación entre distintos desencadenantes obtuvo las cualidades comunes a todos ellos, o sea, averiguó qué caracteres ***generales*** poseen, a pesar de la diversidad de detalles. Esas cualidades generales de los desencadenantes son la ***improbabilidad*** y la ***simplicidad.*** En otras palabras: las señales excitadoras acostumbran a destacarse contra el plano de fondo usual de todas estas especies animales, apareciendo insólitas, llamativas y penetrantes. Lorenz dice al respecto (pág. 258): «La característica común a los desencadenantes en general de ser inesperados y además simples, los hace extraordinariamente llamativos para el individuo que está observando la naturaleza. De la caótica gama que resulta por oscilación de la luz blanca, los que encuentran aplicación en el desencadenante son justamente los colores ***puros*** del espectro, tan escasos en el reino orgánico; de la infinidad de formas, las ***regulares,*** las ***simétricas;*** de los innumerables movimientos posibles, los ***rítmicos.*** Todas estas cosas le producen al hombre la impresión de lo bello».

Esta última frase se destaca por su comprensión sagaz; en esta disertación vamos a desarrollar esencialmente los problemas que im-

*** Taxia es una orientación espacial causada por estímulos.**

plica, pues dada la reducción instintiva del hombre y su escasez de genuinas vivencias debidas a excitadores, tiene uno que admirarse de que también para él tengan algún valor (la «belleza») las cualidades que atraen a todas las especies animales posibles, y no le sean del todo indiferentes. De esta cuestión nos ocuparemos después, y trataremos de dejar al descubierto algo así como un substrato biológico de las vivencias propiamente artísticas. Es digno de observar que también hallemos hermosos los excitadores ópticos de los animales, como llamativos trajes de gala a franjas o a rayas de tantos pájaros y peces; los ostentosos cuernos, colmillos, melenas, etc., con que la gente suele adornarse, desde tiempos remotos, para causarles a sus iguales una impresión más agradable, más atractiva, más majestuosa o más intimidadora, procurando algo así como un efecto desencadenante social con recursos prestados. Las obras etnológicas están llenas de los intentos, a veces grandiosos, por «ganar en atractivo», valiéndose para ello de las cualidades de los desencadenantes. Lo dicho no rige en cambio en el caso de los numerosos excitadores olfativos y acústicos del reino animal; en general, no encontramos hermoso el gruñido, el cacareo, el bramido, el graznido, el silbido destemplado, aunque estos desencadenantes comparten las cualidades generales de lo expresivo, lo sorprendente y -de ordinario en los olores y ruidos- de lo insólito. En el campo acústico, es notorio que el sonido o tonalidad de vibración armoniosa es mucho más improbable y escaso que el ruido; precisamente por eso, conforme a las reglas recién expuestas, resulta por lo general hermoso o agradable un sonido o tonalidad armoniosa, casi nunca un ruido. En el caso de los olores, el estrecho vínculo vegetativo de este sentido inferior con el gusto, con la propensión a la náusea y con la sexualidad -o sea, con residuos instintos muy poderosos de importancia exclusivamente vital-, parece explicar por qué aquí se ha permanecido en una limitación genérica tal que nosotros rechazamos prácticamente todos los olores del reino animal. Entonces, tanto más notable es la circunstancia de que apreciemos el aroma de las flores, que para los insectos tiene un significado de genuina señal excitadora y que para nosotros biológicamente es del todo indiferente. En el límite de los reinos animal y vegetal, este enigma coincide con ese otro de la correlación entre los desencadenantes y los actos instintivos: los colores puros de las flores y su aroma son desencadenantes para las cadenas instintivas de los insectos.

En todo caso, a continuación vamos a ocuparnos principalmente de los desencadenantes visuales, cuya improbabilidad en cuanto a colores puros o formas regulares es evidente. Ante todo, vamos a for-

mular la pregunta fundamental de cómo realmente varía o se modifica la regularidad biológicamente importante de la correlación entre ***desencadenante*** y ***movimientos instintivos*** —de la cual puede aportar el zoólogo innumerables ejemplos impresionantes- cuando nos trasladamos al hombre, interviniendo ahora la primera hipótesis precitada: la de «reducción de los instintos». La contestación a esta pregunta conduce a una serie de consideraciones conectadas.

III

Motricidad adquirida y motricidad heredada

Todo lo relacionado con el movimiento es en el hombre tan plástico y variable que encontramos solamente restos, estados de reducción, de verdaderos movimientos instintivos y éstos, casi siempre sólo en la primera infancia, edad en que apenas si son separables de los reflejos (los impulsos a mamar, a sujetarse, a abrazar). Por lo demás, y en general, la motricidad humana está exenta de instintos; se va aprendiendo en el movimiento mismo y en el modo de ejecutarlo, en lo cual es como el lenguaje. De ahí que se pueda llamar «motricidad adquirida» y oponerla a la motricidad heredada propia de los animales, como lo expone en forma convincente O. Storch (en el ***Boletín de la Academia de Ciencias Austríaca,*** 1, 1949), quien en su estudio dice: «Aquello con que el hombre tiene que ver todos los días, desde la mañana hasta la noche, son objetos hechos por él mismo, y las manipulaciones que requieren son de una variedad enorme. Nada de eso es innato. Todo es aprendido, apropiado mediante adquisición personal». Obviamente, esta peculiaridad antropológica hace poco prometedor de antemano buscar tipos de movimientos innatos, sin intervención de la experiencia, o sea, movimientos verdaderamente instintivos. Corresponde exactamente a la aptitud constitucional del hombre para la acción, vale decir, para la ***transformación*** inteligente de las circunstancias imprevisibles con que va encontrándose en la infinita diversidad del mundo exterior y que debe acomodar, con libertad de inventiva y de movimiento, a sus propios intereses y necesidades, precisamente por ***no*** estar adaptado a un ambiente privativo de la especie humana, que tampoco existe. Por eso, donde observemos a seres humanos trabajar, jugar o efectuar alguna otra acción, no halla-

remos tipos de movimiento genuinamente innatos mediante los cuales entren en relaciones mutuas. La dedicación, en el fondo instintiva, a los niños pequeños y la de cada sexo al otro, se experimentarán en la introspección como onda afectiva, impulso, etc., pero en la conducta exterior, los rudimentos de modalidades motrices innatas están prácticamente absorbidos en las convenciones y los formulismos, y sólo se traslucen, por decirlo así. Cuánto se ha emancipado la motricidad respecto de causas instintivas ***que*** todavía la subtienden, lo muestran las reacciones a la ***mímica.*** Uno de los mejores logros de Lorenz es haber captado la calidad de desencadenantes de los movimientos mímicos. Ya el bebé entiende de inmediato una expresión facial amistosa o airada. Con motivadores artificiales, es posible provocarle al lactante la reacción llorosa o acogedora; por consiguiente, éstos son esquemas sociales de reacción innatos, instintivos, a los cuales empero no va ligada ninguna conducta, siempre inequívoca; porque la mímica facial que al comienzo respondiera en el mismo sentido queda por cierto sujeta a poderosos convencionalismos.

Pues bien, la liberación de la motricidad humana, aquí descrita, su reestructuración en «motricidad adquirida», su exención de tipos de movimiento fijados por la herencia, no puede ser un proceso aislado. Es evidente que ese fenómeno debe guardar estrecha relación con la reducción de los instintos, constituyendo decididamente un aspecto de ella. Con este criterio cabe asignarle al concepto de reducción de los instintos el sentido de que la actitud instintiva del hombre en cada ocasión no está asociada por ningún lazo establecido desde dentro con ***determinadas*** vías ***motrices.*** Expresado positivamente, esto significa que, aun en el caso de una situación de importancia biológica, la puesta en marcha de vías motrices preestablecidas, hereditarias, convierte la respuesta en un choque emocional; y de accionamientos alta mente condicionados depende que ese choque emocional se traduzca en actos y, de ser así, en cuáles. En cambio, ese choque emocional -que por ejemplo en el caso de la mímica responde a desencadenantes genuinos- encuentra una salida normal, espontánea, en vías vegetativas o en motricidad periférica. Con ello queda al descubierto, según nuestra teoría, el campo de la «expresión» y serían comprensibles, por lo menos aproximadamente, fenómenos como el rubor, la risa, el llanto, etc. Debieran concebirse como desahogos ***no prácticos*** (que nada cambian en el mundo exterior) de ***choques emocionales*** que, a su vez, serían reacciones instintivas contenidas a estímulos o situaciones excitantes.

Miremos la cosa desde otro punto de vista. Consideremos **como**

estímulo desencadenante un ruido «improbable», inusitado, agudo, al cual se reacciona con espanto. La reacción animal, propiamente instintiva, sería la huida. El hombre contiene en su interior el efecto excitador -o sea, el choque emocional provocado- y esa contención interna genera la pausa, el intervalo entre la excitación actual y la acción diferida a donde se recoge la conciencia para explicarse el posible significado de la situación. No se actúa, entonces, con pánico, sino que se reflexiona y en lo posible no se actúa en absoluto.

Indiferencia de los residuos instintivos humanos

Ya estamos acercándonos al fondo del viejo dilema y de las muchas controversias acerca de los instintos humanos. La etología animal no habla de instintos, sino que reconoce ciertos modos de conducta descriptibles y accesibles a la experimentación, que se denominan «instintivos». En cambio, nosotros entendemos por instinto algo así como un estado de apremio o impulso elemental a la acción, cargado de afectividad, que ha de suponerse claramente orientado a su objetivo, sin experiencia ni reflexión. Algo así creemos tener a veces en la introspección. Pero esto que se dice sobre los instintos debe seguir siendo vago, impreciso, algo aproximado, y eso, por una razón que se indicará en seguida. De manera que cuando se trata del hombre no cabe hablar de los instintos con claridad y precisión absoluta. Es un estado de cosas que hay que aclarar y nuestra teoría lo explica con el concepto de «reducción de los instintos» y fenómenos anexos.

Esta reducción de los instintos tiene un segundo aspecto que explica por qué no es posible obtener una imagen clara de los instintos ni siquiera por introspección. En el ser humano no existen «pulsiones» definidas, vivencialmente delimitables, sino que debemos hablar de una ***indiferenciación,*** de una pérdida de precisión de los contornos: hay algo así como un «desgaste» de las clases de instintos, bien circunscritas en los animales. Ante todo, indiferenciación significa que los residuos instintivos humanos deben concebirse como plásticos, fusionables y -según la expresión de Freud- «convertibles»: pueden convertirse hasta cierto punto unos en otros. Se sustenta esta opinión en un extenso material informativo de las escuelas psicoanalíticas. Por ejemplo, la pulsión sexual es según Freud una instancia demoníaca capaz de asumir todas las formas imaginables y de inmiscuirse en todos los asuntos posibles. Precisamente porque ni siquiera en un

examen minucioso se desprenden grupos de instintos claramente diferenciados, es instructivo comparar todas las clasificaciones que de ellos han hecho los diferentes autores. Pronto se adquiere la impresión de insolubilidad, al ver que un autor acepta dos «pulsiones básicas», otro (Pareto) seis clases principales con 42 subclases, que un tercero y un cuarto mencionan a su vez otras cifras. Así es que hoy se ha desistido por completo de intentar un análisis discrimanador en este terreno. Por eso, pareció útil la idea de C. G. Jung de admitir una «libido» inespecífica —algo así como una fuerza pulsional rudimentaria, informe- como fuente alimentadora de toda la red de impulsos humanos. Pero de nuevo esto es dudoso. La «libido» recuerda la «voluntad de poder» de Nietzsche, o la «voluntad» de Schopenhauer, o conceptos más abstrusos como los de «espíritu» o «materia», con premisas de las cuales se puede extraer lo que uno quiera.

Esto suscita un problema de tratamiento teórico más difícil que obligó a utilizar como hilo de Ariadna el empleo del lenguaje. El resultado fue sensacional: según Shaffer ***(Psychology of Adjustment,*** 1936), Bernard constató (en 1924), en varios cientos de autores, 14. 046 ***human activities*** calificados en cada caso de «instintivos».

Por lo tanto, es obvio que se debe renunciar a un análisis propiamente tal y que debemos partir justamente de este último resultado. La notable posibilidad de que en algunas circunstancias sea posible explicar como «instintivo» prácticamente todo acto humano sometido a introspección, sólo es comprensible partiendo del supuesto de que precisamente a causa de la reducción de los instintos pueden intervenir en determinado acto humano algunos residuos, en las más variadas distribuciones y superposiciones, inclusive en sus derivaciones y variedades más condicionadas, de manera que no se puede decir si en un «interés» práctico dado hay, y en qué proporción, afán de lucro, o de competencia, impulso lúdico, erotismo, deseo de destacarse o de imponerse. En una acción muy específicamente instintiva -el amor sexual, por ejemplo-, hasta pudiera ser que lo inesperado de la confluencia casualmente lograda de impulsos muy diversos hacia el mismo objeto desencadenara un acto sólo relativamente puro en cuanto instinto que tendría distintos grados de condicionamiento y no sería un acto predeterminado instintivamente, sino una consecuencia.

Si desde aquí volvemos a mirar nuestro concepto de reducción de los instintos, entonces podemos ver que, prescindiendo de su relación con el gran desarrollo de la mente -o de su substrato, el cerebro-, esa reducción consiste en la liberación, la emancipación, respecto del

circuito motricidad-cerebro; esto es, en la disolución de los esquemas motores fijados por la herencia, desinhibidos por excitadores. En segundo lugar, ella va, sin embargo, de tal modo asociada a una «difuminación» de los grupos de instintos, que pueden entrar en ***la misma*** conducta o redistribuirse en ella aportes de origen notoriamente distinto, debiendo considerarse esto lo normal, y el acto «puramente» instintivo, la excepción que confirma la regla. Por eso hablamos solamente de «residuos instintivos», en plural indefinido, ya que algunas categorías diferenciales -estén orgánicamente representadas (sexualidad) o no (afán de prestigio)- son, empero, enteramente insondables en cuanto a objetivo, manifestación y exclusividad. A ello viene a sumarse todavía la posibilidad de represión total, de «rechazo», privativa del ser humano. Por estas razones, un observador externo que pone a cualquier individuo ante una situación de tipo desencadenante no puede, en el fondo, predecir nada con certeza; a tanta profundidad está oculta la «naturaleza» del hombre bajo las superestructuras culturales. Valiéndose de novedades culturales, de palabras incitantes, de señales, etc., pueden obtenerse reacciones muy prontas en las áreas que ellas interesan.

La fórmula de la «penetración simultánea»

Al considerar en una conducta dada los aportes de «residuos instintivos» que influyen en ella, cuando el ensayo tiene éxito, se llegará siempre a mezclas y síntesis. Es lógico concluir que este fenómeno guarda relación con otra cualidad ostensible de la vida instintiva humana: la impulsividad crónica, incesante, de los residuos instintivos. Los impulsos del hombre, en plena virulencia o diferidos o restringidos, parecen copiar lo ininterrumpido de los procesos naturales; sólo vagamente se destacan los ritmos y períodos que determinan la efectividad de los diversos instintos en los animales. Es como si en nosotros varios grupos de residuos instintivos concurriesen ***constante*** y ***simultáneamente*** al ***mismo*** campo de expresión, es decir, al dominio de la «motricidad adquirida», de la acción mecanizadora, susceptible de aprendizaje. Mientras en los animales se presenta en forma de conducta ora un instinto, ora otro -según el cambio de estímulos condicionantes internos o externos, según el estado del substracto químico o del conjunto de circunstancias ambientales-, en el ser humano no existe tal alteración de los instintos. «Las aves pasan sin transición ni titubeo de la lucha al comer apacible, del acto sexual al displicente

aseo de su plumaje, de la huida por pánico a la indiferencia» (Huxley); pero al ser humano «ya le da hambre el hambre que tendrá después» (Hobbes). En los animales se puede observar con frecuencia cómo «un tipo de conducta, que había predominado, deja de regir la maquinaria motriz, y pasa a ser sustituido por otro que antes estuviera subordinado o latente» (Huxley). En cambio, ninguno de los instintos residuales humanos parece ser ***no*** excitable en algún momento. Al respecto dice Portmann, por ejemplo ***(Fragmentos biológicos para una teoría del hombre,*** Basilea, **1944,** págs. 63 y ss.): «La acción permanente de los elementos sexuales -la más ostensible de estas acciones hormonales- lleva, por una parte... una erotización constante, permanente (!) de todos los sistemas impulsivos humanos; pero también una considerable penetración (!) de la actividad sexual por los otros móviles siempre actuantes de la conducta humana». Aquí, en una frase ha mencionado Portmann los dos hechos que acabábamos de mencionar: la penetración mutua (plasticidad) y la impulsividad incesante de los residuos instintivos humanos; lógicamente, cabría resumir esas dos características en el concepto de ***penetración simultánea.*** Ocupémonos un momento más de la fecundidad de esta fórmula.

Una de las consecuencias de la «penetración simultánea» es la posibilidad de verdaderos conflictos internos. En los animales superiores es posible provocar, presentándoles al mismo tiempo desencadenantes contradictorios, indecisiones conductuales que de seguro se deben a la perturbación de unas cadenas instintivas por otras. Sin embargo, en Antropología es decisivo otro nexo causal, consistente en la necesidad imperiosa de ***autoelaboración*** de complejos impulsivos que pueden imaginarse excitados crónicamente y que se interpretan parcialmente. En vista de que la motricidad -como ya se dijofluye disponible por vías propias, adquiridas, y está separada de los instintos contenidos por la «pausa», podría explicarse así el singular fenómeno del «excedente pulsional», rasgo esencialmente humano. En todo caso, la psicología profunda nos ha dado a conocer una **serie** de ejemplos en los cuales, evidentemente, se puede producir esta autoelaboración de factores instintivos en constante actividad, capaces de penetrarse y combinarse, pero también de reprimirse mutuamen te. Freud entendió por ***represión*** el proceso en el cual un impulso pulsional le impide a otro «realizarse normalmente hasta el fin», no permitiéndole emerger a la conciencia. El impulso se ve entonces incapacitado para convertirse en acto, pero conserva su energía **(«19. "** Conferencia» de ***Introducción al Psicoanálisis,*** **1917).** Al principio, Freud consideró este proceso como una especie de accidente que

sería evitable, pero después suscribió un criterio más pesimista, introduciendo ***(El malestar en la cultura,*** 1930) el concepto de «represión orgánica», y llegó a aseverar que «la función sexual va acompañada de una resistencia sin mayor justificación que impide una satisfacción plena» (pág. 74). Como en el mismo escrito habló de la «inclinación mutua», se llega a sospechar que el gran psicólogo habría reconocido algo así como un imperativo -consciente o inconsciente- inherente al hombre de dominar en sí mismo factores pulsionales cuyo desahogo en acción declarada sería constitutivamente imposible y nada susceptible de vivirse. Esto -tan en general como lo formulamos- corresponde también a nuestra tesis. Con los conceptos de «pausa», «hiato» (ruptura del contacto entre impulsos y motricidad), de interpretación permanente de los residuos instintivos y de exceso de impulsos, llegamos nosotros a la misma conclusión.

La represión no es en Freud el único destino de las pulsiones: hay compensaciones y sustituciones, transacciones, oposiciones que se invierten (ambivalencia), etc. Aquí no vamos a detenernos más en estas comprobaciones válidas, sino a destacar ahora otro aspecto del mismo complejo.

La posibilidad de una «vida interior unificada»

De las hipótesis mencionadas se desprende, por otra parte, la posibilidad dé uniones internas estables. La cita dada anteriormente, en la cual, valiéndose de la expresión -desde luego demasiado general- «mecanismos de asociación», describe Huxley cómo deben «relacionarse entre sí» el conocer, el sentir y el querer (incluidos sus componentes instintivos), prosigue: «por este medio es como el hombre ha adquirido la ***posibilidad de una vida mental unificada».*** Si nuestra conducta fuese genuinamente instintiva, la periodicidad de producción y consumo internos de estímulos, sumada a la variación de las situaciones excitantes, irían enfrentándonos a una serie de presentes inconexos. La unidad de nuestra conciencia y vivencia del mundo no es una unidad fundada solamente en los centros superiores. Ella se basa en esa notable estructura impulsiva donde la actividad ininterrumpida de varios grupos de residuos instintivos -cuyos aportes de energía pueden transformarse unos en otros, pero entre los cuales también existen oposiciones muy reales, prueba de fuerza, y muchas formas de establecimiento de relaciones- plantea problemas muy especiales de síntesis y de estabilización de esas síntesis.

De modo que el interior del ser humano es una autoridad, no sólo en los centros conscientes de decisión responsable; lo es también a un nivel muy inferior, en la oscuridad de lo vegetativo. También ahí le corresponde a la vida interior algo así como la última palabra respecto de las exigencias, los estímulos y los conjuntos de circunstancias ambientales. Ahí se forma, en un proceso constante de autoelaboración -del cual poco se sabe-, algo así como una «base histórica de reacción», que empero con igual constancia está redefiniéndose -traduciéndose, como quien dice-, al lenguaje del presente; en todo caso mientras el individuo no ha envejecido y no reacciona rígidamente a base del pasado. Si la formación de tal patrimonio a base de una «vida interior unificada» (Huxley), a menudo no resulta convincente, e incluso no resulta en pueblos enteros, no hay que olvidar la idea de Freud antes mencionada, que en el hombre hay una brecha constitutiva, propia de su esencia, que imposibilita la armonía e «impide la plena satisfacción». Las decisiones ejemplarizado ras, semidivinas, de la moralidad humana, nunca penetran del todo la penumbra de la tragedia y la frustración. No se podría admitir que los efectos y manifestaciones concomitantes de la reducción de los instintos se limitaran, dentro de la totalidad del sistema humano instintivo y activo, a ciertas áreas. Dicho proceso -que acaso nos resulte más sencillo imaginarlo como desarrollo filogénetico muy prolongado- debe contarse entre los caracteres principales de la hominización; sus nexos causales podrán comprobarse en todas partes. Vamos a examinar las modificaciones de los excitadores concomitantes con él, o sea, las transformaciones internas de la percepción que deben de haberse producido.

Indiferenciación de los desencadenantes

Dicho en general, también aquí rige con perfiles nítidos, la tesis de la indiferenciación, de la difuminación de diferencias innatas. En la vecindad inmediata de nuestra percepción subsisten algunos «campos» de esquemas excitadores, siendo los más importantes los mímicos y los sexuales (que designan formas características del sexo opuesto). Pero también aquí el efecto desencadenante se limita a un «choque emocional» que, por lo demás, igual puede producirse frente a representaciones y copias; conocida es la vasta utilización que de ello hacen el arte plástico, la propaganda y -en cuanto a mímica- la caricatura. La emancipación de esos choques emocionales respecto de la acción llega, pues, hasta una «independización», sin ningún al-

cance biológico, del nexo entre la impresión óptica, por un lado, y una reacción afectiva inmediata, semiinstintiva, por el otro. Ahora bien, esta independización se aprovecha, a su vez, para provocar esos choques emocionales a capricho y para diversión mediante «reclamos» ópticos artificiales. Este es el singular aspecto con que deben presentársenos ciertos comienzos del arte; en seguida volveremos a referirnos a ello.

La difusión e indiferenciación de los desencadenantes mímicos ha progresado tanto, que algunas cosas, muertas o vivas, nos causan una impresión amable, festiva, lúgubre o amenazante -y eso, sin quererlo e irremediablemente-, con sólo mostrarnos algunos de los caracteres correspondientes a las figuras originales copiadas. De esta manera, casas, cerros, rocas, aparatos cualesquiera, suelen tener de inmediato, a la primera mirada -sobre todo para la gente joven- una apariencia simpática o desagradable, sin que existan para ello motivos racionales. Estas reacciones tampoco son aprendidas; sólo cabe explicarlas por la zona de difuminación de los residuos instintivos o de los correspondientes desencadenantes, en este caso mímicos.

En los desencadenantes sexuales se puede demostrar sin más trámites una nivelación parecida, una pérdida de exclusividad. El choque emocional erótico, tan inconfundible como vivencia, puede ser provocado prácticamente por cualquier parte del cuerpo femenino; la lírica amorosa de todas las épocas no ha dejado nada sin cantar, desde el cabello hasta los dedos del pie. Según Freud, toda la superficie del cuerpo es concebible como «zona erógena». Sabido es que la plasticidad de la excitabilidad erótica casi no tiene límites; esta propiedad es aprovechada por todos los recursos y medios imaginables destinados a realzar el encanto femenino, por todos los caprichos y ocurrencias de la moda.

Por último, entra también en el tema «indiferenciación» el «esquema maternal». Según lo demostró Lorenz en forma convincente, la necesidad especialmente femenina de un cuidado tierno de los propios hijos se hace extensivo a otros, e incluso, más allá de la propia especie, a todas las crías y ejemplares pequeños de muchas especies animales. Lorenz habla aquí de una cualidad vivencial específica de lo afectivo (***Las formas innatas de la experiencia humana,*** pág. 275) y agrupa los rasgos típicos que normalmente mejor provocan esta reacción afectiva por constituir ante todo y originariamente, como cualidades del bebé humano, caracteres motivadores que, a causa de la nivelación de este residuo instintivo, imparten un valor afectivo a todas las cosas en las cuales se encuentran. Entre otros, son importan-

tes una cabeza relativamente grande, un cráneo con la frente combada, una superficie toda suave y blanda, las extremidades cortas y con las patas gruesas. Todo cuanto posee estas cualidades -patitos, conejos, leones- produce, aparte de las demás cualidades, el efecto de «gracioso», como los perritos; mientras que apenas si inspiran simpatía los monitos, por el aspecto de arañas que les dan sus miembros largos. «Por ejemplo, sería inconcebible en un jardín zoológico sacar provecho de un monito, como sucede en todas partes con los cachorros de león y de tigre, que se hacen circular como crías atractivas decididamente superóptimas.»

Raíz antropológica de la «preferencia por lo bien configurado»

Si se consideran todos estos fenómenos -cuya conexión interna se aclara con las concepciones aquí desarrolladas-, surge espontáneamente una última tesis: a una disminución continua, primero de la acción, luego de la delimitación y de la plausibilidad biológica de la reacción afectiva; y por último, de su intensidad (hasta llegar a trivialidades como la que designa la palabra «gracioso»), corresponde en cambio, en el lado del objeto, un repertorio creciente de estímulos desencadenantes, pero que van perdiendo coherencia, hasta el punto de ser arbitrarios. Para que esta tendencia se consume, es preciso que la percepción humana haya conservado una decidida preferencia por ***todos*** los datos sensoriales, que exhiben las propiedades ***generales*** de excitación, pero sólo como totalmente neutras y con absoluta indiferencia frente a los residuos de importancia biológica que todavía hallábamos en los grupos de fenómenos recién comentados. Esto significaría que hay un ***gusto preferente*** por todas las cosas «improbables»: las de colores puros o con propiedades raras referidas al promedio de los datos posibles de primera mano, como la forma regular, casi geométrica, la simetría, el orden o la movilidad rítmica. Con entera prescindencia de algún valor aún residualmente biológico, todas estas cosas gustarían sobre todo visualmente y, por su parte, estarían subordinadas a un interés afectivo totalmente abstracto, relacionado con los instintos sólo en forma rudimentaria.

Las propiedades de nuestra percepción aquí definidas, ya son reconocidas, y en parte han sido investigadas, por la ***psicología de la Gestalt,*** que se esfuerza principalmente por demostrar que existen tales valores de preferencia por lo bien configurado, que ellos obedecen a leyes bien determinadas, y que sobre todo no intervienen aquí ele-

mentos subjetivos provenientes del dominio de la vivencia individual, teniendo todos estos procesos un anclaje central. Pero esta preferencia por lo bien configurado, que con razón defiende la psicología de la Gestalt, posee, como estamos comprobándolo, una honda raíz antropológica. Corresponde exactamente a lo que cabría esperar si uno quisiera deducir cómo se reflejaría en el lado de los objetos exteriores una nivelación de los instintos y su desconexión de la motricidad, si este proceso se concibiera realizado hasta el final, con meticulosidad, por decirlo así. Lo que ahora se desliga de los centros de importancia vital son las cualidades primigenias -expresividad, simetría, estridencia-, impartiéndole a todo lo que tiene estas cualidades el prestigio del agrado, hasta del encanto, pero ahora con pérdidas de su significación biológica.

Posibilidad y tareas de una «fisiología del arte»

Con estas reflexiones llegamos al límite de un territorio hasta ahora virgen: el de una «fisiología del arte». Ya la sola difusión de las creaciones artísticas a través de todos los tiempos y pueblos induce a suponer que nos hallamos ante una característica humana verdaderamente esencial, en cierto modo comparable con el lenguaje. Pues bien, las configuraciones artísticas han sido siempre objeto de estudio, de esfuerzo por comprenderlas e interpretarlas. Se asemejan mucho al lenguaje humano también en que ahí se pueden reconocer otra vez de inmediato sus rasgos esenciales, aunados en la triple función de expresar, representar y comunicar. Con esto se ha insinuado una estética a base de lo significativo, lo expresable, lo ideal y lo concebible. Con conceptos filosóficos nos hemos aproximado más o menos al «arte visual» y por esta vía se han conseguido éxitos tan grandes, que debido a eso ha parecido la única practicable. Además, han fracasado los diversos intentos de racionalizar de algún modo el efecto emotivo de los colores y las formas, como algunos capítulos de la teoría de los colores de Goethe sobre el «efecto ético-sensorial del color», que son de escasa utilidad.

Sin querer objetar en lo más mínimo los métodos admirablemente sensatos y fructíferos de la ciencia del arte, una cosa se puede decir: sigue siendo inexplicable la verdadera fascinación que corresponde atribuirles a las obras de arte, esa animación y ese entusiasmo que aceleran el pulso y cortan el aliento. Una cosa así no es concebible sin que estén comprometidos elementos físicos. Pero no bastan para ello

el repertorio conceptual ni el interés del enfoque filosófico del arte, ni siquiera la lingüística misma, donde el movimiento vocálico físico se considera solamente como medio de fonación; el hecho de ser ésta una clase de motricidad especial que debe mirarse en relación con otras peculiaridades de la actividad humana, lo estableció por primera vez la Antropología (Gehlen, ***El hombre,*** 1958, II parte). En conformidad con lo cual, debe ser posible relacionar ciertas peculiaridades de la vivencia estética -incluso todo el aspecto especial de la conducta humana- con las cualidades de la estructura instintiva del hombre, pues ella no puede constituir una vida aislada, ascética, de la conciencia. Una «fisiología del arte» ocuparía en Antropología un capítulo breve, pero importante, y abordaría solamente los estratos cercanos a los instintos del campo fenoménico estético.

Entre los primitivos casi nunca renuncia la mujer a un realce artístico del atractivo sexual, sirviéndose de todo lo luminoso, lo multicolor y lo resplandeciente. Se prefieren las plumas, las flores, las piedras brillantes, los collares y los anillos, la pintura de partes del cuerpo, las telas policromas y con dibujos. Es totalmente justificado el embeleso de los salvajes y los niños con las bolitas de cristal, que reúnen lo extraordinario de los excitadores en cuanto a forma, brillo y color.

El varón, en cambio, realza con símbolos pantagruélicos el efecto intimidador directamente instintivo de su fuerza y su estatura. Véase la magnífica descripción del rey Munsa que hace Georg Schweinfurth (en carta del 28-VII-1870): el cuerpo untado de rojo pompeyano, radiante de costosos adornos de cobre color oro en brazos y piernas, cuello y pecho; sobre la cabeza, un alto cilindro de paja adornado con las raras plumas rojas de cola de papagayo gris; en la frente, una medialuna de cobre; empuñada en su derecha, la espada de cobre en forma de hoz y detrás de él, las cien mujeres de su harem.

En todo sistema de ornamentación puede leerse el gusto por las figuras regulares, casi siempre geométricas, y por los colores vivos, los tapices y los objetos de cerámica, los escudos, las armas, las enseñas heráldicas y las telas. Estas cosas son bellas, tal como son bellas una cola de pavo real, una flor, las franjas de colores de tantos peces y aves. Según lo muestran la historia del arte y de la cultura, adornos tan llamativos han sido con frecuencia símbolos y portadores de significado, análogamente al caso de las enseñas heráldicas. Mas de ello no se infiere que la figura cromática haya debido su fuerza de atracción y su influencia solamente a la insinuación de conceptos, sino todo lo contrario: el ornamento puede prestarle a una idea esencial, a la vez disimulada y sugerida por él, algo de su propio impacto **originario,**

convirtiéndose así en morada de ideas sugestivas. Además, la utilización desinteresada, puramente estética, de motivos formales y cromáticos, es tan primigenia como su carga simbólica.

Si existe una complacencia inmediata de todos los individuos en las figuras simétricas, regulares, en lo posible geométricas y de colores puros -o sea, en creaciones que presentan en abstracto las cualidades generales de los excitadores-, esto se debe a que ***todas*** esas cosas operan como ***bellas*** porque, ***algunas,*** ya no están haciendo de desencadenantes. En un plano superior, volvemos aquí a nuestro punto de partida. Porque evidentemente, del efecto desencadenante antiquísimo en la filogénesis se ha conservado un ***estado residual*** debilitado, ***que ha perdido su función*** pero que justamente por eso puede infiltrarse, con diversidad infinita, en toda la extensión del campo perceptivo. De esta percepción humana, dijo Storch (***La situación única del hombre en el acontecer vital y en la transmisión hereditaria,*** 1948) que estaba «liberada del servicio rigurosamente delimitado», a diferencia de la percepción animal, encauzada por el instinto o encadenada a la necesidad. Por eso, en materia de percepción visual -la única que aquí nos interesa-, debido a la reducción de los instintos sólo subsisten en el hombre las configuraciones precitadas (excitadores sexuales, esquema maternal) -que han perdido nitidez y fluyen hacia lo biológicamente indiferente- y, a lo sumo, un efecto desencadenante sin sentido de color rojo. Hay en cambio un ***poder de atracción indefinido,*** extensivo a la totalidad del mundo exterior, en todas las cosas que llevan en sí la «improbabilidad» de los desencadenantes. Desde luego, por ser de algún modo hermosas o llamativas, todas ellas provocan una atención involuntaria, es decir, determinada por los residuos instintivos, un interés del todo neutro biológicamente. Por supuesto, también está desgastada o reducida la parte motriz del conjunto inicial desencadenante-movimiento instintivo. Hace tiempo que se rompió el enlace de esta atracción con los esquemas de acción innatos, adecuados, y que la parte motriz depende por completo de la sensorial; por eso mismo existe en el hombre la brecha entre lo externo y lo interno. El goce estético -la complacencia en los colores y las formas- tiene la peculiaridad de lo contemplativo: es inoperante; y, variando una frase de Kant, se podría decir: «bello es lo que gusta sin consecuencias». No obstante, por ser etapa interna de transición hacia una reacción externa, puede concebirse como ensayo de acción el trabajo mental propiamente dicho; la contemplación estética, jamás.

Ahora bien, la sensación de placer producida por la contempla-

ción de esos adornos o figuras atractivos -o más bien, de igual origen que la atención- supieron los hombres mantenerla y acrecentarla mediante la repetición incansable de los motivos, ya en tiempos de los alfareros a cinta o a cordón. Esta sensación de placer, que presuponemos justamente al hablar de «goce estético», puede ser explicada por nuestra teoría. En el lado de los instintos se conservó un estado residual que ya no apunta a determinados grupos de objetos, sino que reacciona ante cosas que exhiban siquiera esas cualidades desencadenantes desprovistas ahora de influencia biológica. De ahí que, a la vista de estos valores estéticos, sintamos algo así como un impulso singular, exento de acción, que pudiera vaciarse en la fórmula «hacia allá»; que experimentemos una atracción fuertemente emotiva, muy directa y vivificante y, por otra parte, enteramente localizada y como quien dice sin resultado.

Otras fuentes de placer estético

Se puede concebir la aclaración de las metas pulsionales cuando hay fuertes corrientes de impulsos, como una cualidad vivencial sin otra salida biológica, y en la cual tiene sus raíces el placer estético. Sin embargo, cabe suponer que vienen a sumársele poderosos motivos de un origen distinto, a saber, provenientes de una ***descarga.*** A la vista de figuras ornamentales puramente estéticas o de atractivos ópticos similares, no surge, ni siquiera en el primer momento, esa necesidad de intervenir y actuar que casi nunca falta en nuestras demás vivencias. Dicho de otro modo, la situación se vive como ***libre de obligación,*** con gran placer, por lo mismo que es decididamente liberadora. Pues bien, a estas condiciones parece asociarse además una sensación de realización ***intelectual,*** porque las figuras con geometría, orden y ritmo contienen un alto grado de racionalidad, de manera que se pueden distinguir de inmediato definiciones semiconceptuales como las de rotación, inversión, simetría, concentricidad, contraste, repetición, etc. Características como la disposición metódica o el orden son tan satisfactorias para el intelecto como para la vista; y si la estética clásica siempre consideró la «armonía» como una de las condiciones esenciales de la belleza, fue porque se basó en algo así como una autoevidencia emocional. Por cierto que esta racionalidad intrínseca hizo, a su vez, que en todo tiempo parecieran las indicadas para simbolizar o también para encubrir ideas, figuras como el pentagrama, el círculo, el triángulo, etc. En cambio, la pintura de hoy procede cons-

cientemente contrariando la armonía, la simetría y la estructuración, con lo cual saca al que la observa de la contemplación gozosa recién descrita. Ella se propone provocar, excitar, influir, «evocar», o sea, impeler al observador a iniciar actos, sin indicarle, por otra parte, objetivos: para eso sí que vuelve a sentirse arte. Por eso, cierta clase de cuadros abstractos turbulentos expresan muy bien la desorientación de los individuos; este arte es tendencioso sin tendencia.

Por lo demás, ya que el comportamiento estético es inactivo y exento de obligación, carece de todo poder configurativo social. La vivencia artística aisla, no reúne. El goce estético es asocial y, miemtras motiva, él solo es incapaz de producir formaciones sociales o dar origen a instituciones. De ahí que raras veces dejen las artes de inspirarles a los políticos, moralistas y teólogos una marcada y profunda desconfianza; y nosotros creemos que con razón, pues esta susceptibilidad a los atractivos constituye una cualidad de origen natural del ser humano, una cualidad que no admite desviación. En último término, es la reducción de los instintos la que revela todo lo inesperado del mundo y hace hermoso este mundo; de modo que, a partir de lo exterior, el hombre vive su rasgo esencial más profundo: la liberación de las cadenas del instinto, el desahogo; en el fondo, y sin saberlo, en la belleza de cada flor se celebra él a sí mismo.

A este conjunto pertenece todavía una última serie de ideas. Hasta aquí, no hemos hecho en nuestro análisis ninguna diferencia entre los objetos hermosos directamente encontrables en la naturaleza y las obras de arte creadas por el hombre. Desde los tiempos más remotos, la gente ha percibido, estimado, coleccionado y guardado cosas «raras», se ha complacido en ellas; en cavernas de la Era Paleolítica se hallan conchas, piedras multicolores, huesos teñidos de ocre, etc. Igualmente antiguo debe de haber sido el uso de flores y plumas vistosas. Es muy comprensible el paso a la creación de obras de arte. C. Lévi-Straus reproduce una corona de plumas hecha por los Bororo (interior del Brasil), con plumas de papagayo azules y amarillas dispuestas en forma de abanico. Para interpretar el objeto bastan los principios de acumulación (repetición), de simetría y de contraste cromático o -en nuestro lenguaje- esas mismas propiedades desencadenantes ***(Tópicos sombríos,*** 1960). Luego, el adorno cortado, teñido, pintado, obra de la mano modeladora, experimentadora, que ya no trabaja con lo directamente encontrado, está al final de esta evolución. Para los efectos del presente estudio prescindimos, pues, por completo de la ***copia,*** como las reproducciones de bisontes del período magdaleniense o las pinturas rupestres españolas.

La fabricación de un ornamento que es solamente atractivo nos da un ejemplo químicamente puro de un rasgo estructural de la dinámica impulsiva esencial en Antropología: nos referimos a la ***inversión de la dirección del impulso,*** consistente en que el hombre se propone con su acción no una modificación útil del mundo exterior, sino una modificación sin valor biológico de ***su propio estado subjetivo.*** Aquí se apunta, pues, a un estado interno al cual se llega por medio de una conducta adecuada descubierta casual o experimentalmente. Con referencia a nuestro ejemplo: una acción determinada de algún modo técnico culmina en una «confección» (ornamento, corona de plumas, etc.) cuya función y sentido consisten en la propiedad del conjunto de excitadores de ***atraer,*** en la vivencia de lo «bello». Aquí se aprovecha, por así decirlo, el hiato que separa nuestros impulsos de los actos; se actúa en la dirección contraria, de fuera hacia dentro, por encima de esa brecha, para conseguir una modificación ***perceptible*** de estado interno.

En esta modalidad de conducta, única en su género, la vivencia estética entra como último eslabón en una cadena de acciones consistente en la elaboración de obras de arte que, en el plano ahora en discusión, podrían definirse decididamente como cúmulos de combinaciones insólitas de atractivos. Así, la vivencia estética viene a situarse junto a otras modalidades de conducta humanas también muy específicas y exclusivas, que comparten la tendencia a influir intencionalmente en el estado interno susceptible de vivirse, valiéndose de una ingerencia mucho más profunda en las funciones biológicas. En todos los grados de civilización y con una variedad fantástica de métodos, se hacen esfuerzos por modificar el propio estado interno, intelectual y volitivo. Todos los tóxicos y excitantes concebibles, las danzas interminables con ritmo hipnotizador o vueltas vertiginosas, las orgías, etc., tienen por objeto provocar compulsivamente estados internos, sensaciones, grados de emoción y acercamientos inusitados, que salgan de lo común, hasta los éxtasis de los narcotizados y los «viajes» de los drogadictos.

Consideradas antropológicamente, tales manifestaciones pueden admitirse dentro de una estética concebida con suficiente amplitud, porque todas deben incluirse en la gran categoría «inversión de la dirección del impulso». Las modificaciones de estados obtenibles por ese medio pueden ser muy drásticas: la sensibilidad en parte se revela, en parte se exacerba; se relajan los movimientos habituales; puede sobrevenir un exceso de motricidad o de lenguaje; aparecen concepciones hipnoides; se hacen posibles las alucinaciones, y las asociacio-

nes súbitas de ideas son consideradas «brillantes». Caen las barreras impuestas al sistema impulsivo por los hábitos inculcados, contribuyendo probablemente la energía desinhibida a exaltar la sensación de felicidad. En suma, se trata de ***indiferenciaciones,*** promovidas voluntariamente, de estados mentales y corporales que la vigilia mantiene ordenados.

Nuestra religión, totalmente racionalizada y disciplinada, ha exterminado e imposibilitado todos los fenómenos de esta clase -que dominan la vida religiosa primitiva-, y por eso a nosotros la vivencia artística nos parece aislada. El nexo que hay en el fondo sólo sigue conservándolo el concepto inalterable, ahora comprensible para nosotros, del «genio artístico» como un individuo imposible de medir con criterios normales, inspirado de algún modo y que vive sin controlarse a sí mismo, que sale de lo común. Entonces el énfasis no se pone en el que contempla, sino en el creador de obras de arte; o sea, en el proceso auténtico y productivo de actuar hacia dentro de sí mismo y hacia fuera de sí mismo. Pues bien, ahora se concede que en todos los terrenos el genio artístico opera a base de una constitución integral extraordinaria. Sin embargo, se suele pasar por alto el hecho de que se le atribuyen las características generales del chamanismo: el genio crearía estando «fuera de sí», inspirado, como en trance, etc. Confirma a su vez este esquema el concepto de sí mismo que tiene el artista, por ejemplo Rilke. En la Antigüedad -que por lo demás sólo reconocía la genialidad al poeta y al músico-, se compara al artista inspirado con las bacantes, «pues el poeta es algo leve, suspendido entre el cielo y la tierra, sagrado; no puede componer mientras no lo ha colmado la deidad, mientras no ha perdido los sentidos ni lo ha abandonado» (Platón, según Zilsel, en ***El origen del concepto de genio,*** 1926). Exactamente el mismo concepto de genio cultivó la opinión pública en Alemania hasta la época del expresionismo.

En el marco de las interpretaciones más recientes, determinadas psicológicamente, esta problemática pasó en seguida a ocuparse de cuestiones como la aptitud, el talento, etc. Pero el enfoque antropológico es distinto: en la configuración ornamental (lo repetimos, aquí no se considera el arte plástico representativo, que plantea otros problemas) reconoce algo así como una ampliación ***activa*** de la atracción de un ambiente ocasional a posibilidades óptimas; algo así como un aprovechamiento de la reactividad indiferenciada a todas las cualidades desencadenante, y eso, simplemente por el placer resultante, es decir, con la intención de aumentar el grado de vivencia. De esta manera se obtiene indirectamente lo que, por otras vías de inversión

del sentido de los impulsos, se realiza mediante inervención directa
en lo fisiológicament e dado . Aquí ya no correpond e habla r de la aplicació n de
e estos atravcivos , a la vez derivada , determinad a sociológicamente , ni de la utilización
ganda de nuestro tiempo.

9. LA SITUACIÓN SOCIAL EN NUESTRA ÉPOCA

Esta disertación se sitúa dentro de nuestras propias condiciones —las de una sociedad industrial altamente desarrollada-. Buscar algo así como una orientación, y ya, al enunciar el tema, parte del supuesto de que nuestras propias condiciones sociales ni para nosotros mismos son fácilmente comprensibles, al menos no evidentes de por sí. Esto se debe a la complejidad de la estructura de tales sociedades -estructura que está a su vez en proceso de cambio- y a que son muchas las tendencias que se contraponen o se refuerzan. Pero hay todavía razones más sutiles para nuestra ignorancia. Así, solemos resistirnos interiormente a una consideración desapasionada, objetiva, de nosotros mismos, que no permita prever a dónde conduce. No obstante, vamos a tratar de avanzar un par de pasos por esta vía, «siguiendo la vida sin proponernos nada», como dijo Sexto Empírico.

Consecuencias subjetivas de la industrialización

Desde luego, para hacerlo debo dejar en claro una noción sin la cual confieso no poder seguir pensando en estas cosas. El proceso de industrialización -o enlace de la ciencia exacta con la técnica y la utilización industrial- me parece, en vista de sus consecuencias objetivas y subjetivas, una cesura histórica de primer rango, siendo lógico que las consecuencias objetivas se evidenciaran y obligaran a tomar partido mucho antes que las otras, de modo que los dramáticos cambios en lo exterior están ocupando la atención de la gente desde hace largo tiempo. En lo que se refiere a las consecuencias subjetivas, apenas si estimo exageradas las palabras de Max Weber, quien ya en el año 1908 dijo que esta maquinaria de producción había alterado la faz espiritual del género humano hasta hacerla casi irreconocible, y que continuaría alterándola. Algo así no lo concederá cualquiera, pues los cambios en cuestión se consuman en el transcurso de largos plazos y,

por ende, escapan a la observación, aun cuando ocurran en nosotros mismos. Cuando David Riesman describe, en un libro que con razón se ha hecho famoso ***(The Lonely Crowd)*** al individuo «manejado desde fuera» -como quien dice el receptor y usuario de señales de radar-, esta imagen nos choca al principio; pero, después de algunos ajustes y salvedades, tenemos que terminar por reconocer en ella algo de nosotros mismos.

Basta con dar una ojeada a las obras de arte modernas; fíjense en el vocabulario y el estilo de los que las comentan, en la atmósfera moral dentro de todo ese campo; dense cuenta de la fascinación que irradian esas cosas, fascinación que se produce en ustedes mismos notoriamente localizada, intensa y sin embargo rápida, y tendrán que confesarse esto: el significado espiritual del arte, su procedencia del alma, «se ha alterado hasta ser irreconocible», tanto como su aspecto exterior. Ahora todo eso engrana en estratos del hombre muy distintos que antes, y, también en el conjunto de la sociedad, desempeña un nuevo papel estudiado, es una cosa distinta de lo que antes se llamaba arte.

Consecuencias objetivas de la industrialización

En cuanto a las consecuencias objetivas de la industrialización, las aglomeraciones metropolitanas y el surgimiento de nuevas clases sociales forman parte de los acontecimientos principales del siglo pasado, que ya están otra vez en transformación: en todas partes están borrándose las diferencias que empezaron siendo tan marcadas. Pero en las dos guerras mundiales se presentaron algunas de las mayores novedades de la época actual. Ellas trajeron consigo la ***primera vivencia compartida por toda la humanidad,*** pues nunca antes había habido sucesos que afectaran realmente a todo el globo terráqueo. Además, la humanidad se enteró de su propio poder de destrucción. En la Primera Guerra Mundial, se liquidó, en rigor, la cultura de las épocas anteriores; la Segunda, aún no ha permitido esclarecer el futuro. Ahora la humanidad está, pues, sola consigo misma, va conociéndose directamente en toda su extensión e inmensidad; ya no puede eludir averiguar cómo es exactamente y de qué es capaz, sabiéndose dueña de enormes medios de destrucción y de reconstrucción. Por eso, desde algún tiempo sustento yo la opinión de que en la historia humana existen unos pocos grandes acontecimientos paulatinos irreversibles, que en cada caso se consuman y manifiestan y, al cabo de mucho

tiempo, arrastran a la humanidad entera a una nueva situación mundial y existencial, cambio que afecta hasta los centros de la moral e incluso las estructuras y las leyes que rigen el fluir de la conciencia. El sociólogo francés A. Varagnac, en un libro que se publicó en 1954 *(De la préhistoire au monde moderne),* describió cómo la humanidad ha realizado dos veces, en lo que ha transcurrido de su historia, un cambio de «medio natural». A la cultura prehistórica de los cazadores-recolectores -estado en que se halló durante medio millón de años le sirvió el reino animal; las pruebas de esta actitud ante el mundo todavía las tenemos a la vista en las cavernas de España. Luego, en el período neolítico, surgió la civilización de los labradores y pastores, iniciándose la etapa agrícola de la humanidad. Su medio natural fue el vegetal, y la sedentariedad y localidad de las plantas se repitió en las colonias donde transcurre la vida a través de generaciones y los vivos habitan junto a las generaciones de muertos. En cambio, la cultura moderna -la tercera etapa de la humanidad- se vuelve hacia la natU raleza inanimada: es la época de las máquinas de acero y las ciudades de cemento, de la electricidad y la energía atómica.

Este mismo pensamiento lo expresé, en el año 1949, con la fórmula de los dos «umbrales culturales absolutos», uno de los cuales habría que situarlo en el neolítico y el otro, en el presente. Por cierto que Alfred Weber fue el primero en calificar la época actual como «el fin del modo de constituir culturas avanzadas continuado desde el año 3500 antes de Cristo», como «el fin del desarrollo occidental», que también a él le pareció un capítulo de la historia mundial. Asi lo dijo en 1935, en su libro *La historia de la cultura como sociología cultural.* Al respecto, es importante dejar establecido que todas las culturas avanzadas que aparecieron desde la fundación del Imperio egipcio estuvieron ligadas al territorio, hecho que todavía se expresa en el vocablo «occidente».*

Si se aceptan las tesis recién expuestas, entonces actualmente nos hallaríamos en una zona de contacto entre la última fase de la alta civilización anterior -o sea, la occidental- y la primera fase de la civilización recién surgida de la industria a escala mundial, que por cierto ya no está ligada a un territorio determinado. Nosotros los europeos representaríamos ese estado intermedio también geográficamente, y es muy digno de notar que las manifestaciones más de< ldi(la mente industriales se observan en Norteamérica y Rusia, regiones que nunca tuvieron una civilización avanzada de viejo estilo Pero

*** En alemán, *Abendland:* territorio al poniente. *(N. de la t.)***

Europa sería -como ya tantas veces- la zona de empalmes fructíferos, y cabría esperar que, junto al racionalismo más ejercitado, y a su sombra, no sólo se mantengan, sino quizás hasta se propaguen, modos de actuar y de sentir preindustriales aislados.

En realidad, mi opinión es que nosotros tenemos algo así como una cultura mixta -donde deben aparecer fenómenos cualitativamente muy novedosos-, a la cual será difícil hallarle el nombre adecuado. Hasta creo que el individuo que piensa, que se esfuerza por captar en alguna especialidad los hechos propiamente característicos, se encuentra muy a menudo con la situación típica de que las concepciones e ideas tradicionales son inexactas y las nuevas aún no se han hallado.

Autoridad funcional en lugar de estratificación en clases

Así, por ejemplo, el antiguo modelo de las ***clases*** sociales debió tornarse inútil desde el momento en que la propiedad dejó de ser el determinante de la situación económica de un particular. En efecto, cien años atrás, la irremediable sujeción de los obreros industriales a la falta de bienes dio origen a una clase desposeída, compuesta por grandes grupos de población, de la cual el individuo difícilmente podía salir por sus propias fuerzas, de manera que se formó una conciencia colectiva especial del destino común. Hoy se ve que la vinculación de las expectativas y del rango social con la propiedad -herencia de la antiquísima tradición cultural agraria- subsistió hasta las fases iniciales del capitalismo todavía pobre en capitales, mientras que ahora es el ingreso el que se ha hecho decisivo para el modo de vida de la gente, y no ya la propiedad. Las clases fueron, pues, el resultado de la desintegración de la jerarquía preindustrial en una sociedad que estaba bajo la influencia de nuevos métodos de producción, pero que aún debía plantear sus problemas a base de la distribución de la propiedad.

En cambio, hoy interesan en primer lugar el ingreso y la seguridad en el trabajo. Como la demanda de fuerzas especializadas, enorme en una sociedad industrial, exige un sistema muy abierto de posibilidades de instrucción, la promoción social es prácticamente un asunto que se decide en la niñez. Así se comprende por qué muchos sociólogos proponen no seguir trabajando con el concepto de clases.

Debido a esto, cosas como las jerarquizaciones y las diferencias de rango no han desaparecido de nuestra sociedad, sino que están liga-

das a condiciones muy distintas que no se podrían abordar con el concepto de clases. De modo que, con gran amplitud y en los sectores más diversos, existe una ***autoridad funcional,*** con diferencias bien marcadas en cuanto a nivel de atribuciones, resultante a su vez de la compulsión de las necesidades industriales. En cada fábrica, en cada oficina, en un hospital o dondequiera se efectúen continuamente labores complicadas y específicas, surgen de las solas necesidades objetivas puestos de mando dotados de derechos reglamentarios y que le dan al encargado respectivo una clara preeminencia, tal como ha sido siempre en los ejércitos y en las administraciones. Con la actividad industrial, esta forma de autoridad se ha expandido por toda la sociedad, y es digno de observar que una jerarquía así no provoca resentimientos en los subordinados, porque es fácil de entender que una industria no funciona sin esos puestos de mando. Tal jerarquía está justificada por la fuerza de las cosas, y no por la distribución de la propiedad, con razón juzgada hoy fortuita. Tampoco se objeta el que a mayor grado de responsabilidad correspondan además otras ventajas.

Atenuación social de la desigualdad de bienes

La autoridad funcional desempeña, pues, un gran papel en nuestra sociedad y da origen a rangos, pero no a clases. Mas, ¿qué hay del efecto divisionista y creador de conflictos de la propiedad?

También en esto, al desplegarse plenamente las leyes de la sociedad industrial, han sufrido transformaciones las concepciones heredadas del período agrario. En aquel tiempo era justificado considerar la posesión de un bien raíz como esencial para asegurar la existencia, clave de un valer sin menoscabo; tener una casa en la ciudad hacía del obrero manual o del comerciante un ciudadano con todas las prerrogativas. Por eso, las primeras generaciones de obreros inmigrados del campo sentían el carecer de propiedad como algo definitivo y denigrante.

Hoy, en cambio, se atrae a la gente a las ciudades; la forma de vida facilitada y móvil, se ha tornado atractiva; desde luego, no cabe decir que el pueblo «codicie la tierra». En consecuencia, también el latifundio ha perdido su calidad de problema, ya no se repele; han cesado las grandes utopías sociales con el lema de la reforma agraria; por lo menos en este punto ha dejado de interesar la marcada desigualdad de bienes. En términos positivos, ella es socialmente aceptable.

Por su parte, la gran propiedad industrial privada sólo continúa

diferenciándose de la pública o de las compartidas por accionistas en el aspecto jurídico, pero no en cuanto a su repercusión social, o sea, en su influencia sobre la situación material de los interesados, sobre la política, sobre la oferta de mercancías, etc. Se sabe que aquí los sindicatos tienen por meta la participación en las utilidades futuras; ha desaparecido la imagen del capitalista como el enemigo declarado. Por lo demás, toda esa conjunción de intereses que se manifestaban entre empleados y empleadores en la industria, ya ha sido superada por otra muy distinta que está empezando a formarse, en la cual quedan juntos en un lado todos los que producen y, frente a ellos, los consumidores no organizados.

En cambio, en una sociedad urbana donde predomina la clase media, es laudable y se estima en mucho la propiedad pequeña, tipo casa propia, que ahora sirve de señal de éxito y como distintivo de rango. En otras palabras: la gran propiedad es inasible, queda fuera del alcance de las masas populares; por la pequeña propiedad se esfuerzan todos, y con perspectivas de éxito. Cuando la importancia de la propiedad se atenúa así socialmente, cuando se la neutraliza y en gran parte hasta se la exalta estéticamente, cuando ya no pone a otros en situación de violencia, sino que se apoya en exigencias colectivas de culturas más ricas, entonces la propiedad no sólo escapa en general a la envidia, sino que pasa a desempeñar un papel notable que se hace posible en nuestra sociedad con múltiples elementos: el nivel superior sin nivel inferior.

Esta representación, en cierto modo no-euclidiana, ha de sugerir el hecho de que existen posiciones que siguen siendo unilaterales, que cualquiera reconoce y simplemente da por destacadas, sin por eso sentirse inferior. Tal es el caso de todas las *eminencias.* El músico, político o deportista eminente, el agraciado con el Premio Nobel, etc. gozan de una consideración general a prueba de críticas, porque todos saben que tienen participación en criterios de valoración especiales, desconocidos para los excluidos; a veces descubren ellos mismos los criterios con que van a medirlos y se los conceden al mundo circundante. Posiblemente, exceptuados los reducidísimos círculos de rivales, nadie reacciona en esos casos con sentimientos de inferioridad o de envidia; por el contrario, la opinión pública es generosa: no sólo le reconoce a la eminencia su valer, sino que la quiere y la genera. A esta serie se agregan también los capitalistas de primera magnitud, como Onassis, Rockefeller y luminarias similares, la gente se complace en su magnificencia.

Primera etapa de una cultura industrial a escala mundial

Con tales ejemplos se puede mostrar que, al intentar describir las condiciones cualitativas especiales del presente, es fácil que estorbe la fuerza de sugestión de conceptos y presunciones acuñados anteriormente. Si esta situación se repite en todas partes adonde se mire, entonces se hace inevitable sospechar que corresponde asignarle el valor de síntoma de una amplia vigencia. Ahora, si se acepta la tesis expuesta hace un momento, según la cual, con el paso al industrialismo, nos hallamos en un intervalo realmente decisivo, entonces se llegaría más o menos a las siguientes concepciones generales.

Desde hace relativamente poco -unos 200 años, aproximadamente-, estaríamos en el comienzo de esa civilización industrial en escala mundial desligada de la agricultura, cuya conversión puede demorar muchos siglos y de la cual cabe esperar, como Max Weber, que seguirá alterando la faz espiritual de la humanidad «hasta hacerla casi irreconocible». Tampoco se puede todavía decir nada de las repercusiones políticas finales de la expansión de esta civilización desligada de la agricultura, por cuanto grandes porciones de la humanidad se están sólo incorporando ahora a las etapas iniciales de este proceso. Sea lo que fuere lo que uno piense de los sistemas políticos estables en el futuro, yo no puedo callar la idea interesada de que, a la sombra de esa proliferación industrial que abarca el mundo entero, debiera desarrollarse, con un ímpetu especial y renovado, la más variada gama de estructuras menores particulares, locales; sí: que en el futuro pudieran desarrollarse, fuera del campo de la publicidad -o sea, en el ámbito no público-, artes y costumbres susceptibles de contenido espiritual. Mas, aparte de eso, en esta época de iniciación -sobre todo después de la aceleración provocada por las dos guerras mundiales, en la que todavía vivimos, podemos sacar algunas conclusiones; entre éstas, en cuanto a métodos, sobre todo, la tesis de que todos **los acon**tecimientos magnos y fenómenos claves de nuestra época poseen el carácter de *primicia.* Naturalmente, esto rige en primer lugar para la gran industria y para todas sus irradiaciones, desde la metrópolis hasta la organización moderna de la familia. Por cierto que la sociología ya ha trabajado con éxito en revelar y describir tales primicias; en propiedad, ella es desde hace mucho tiempo la ciencia de los estados de transición en las sociedades industriales. A estas novedades pertenecen también el capitalismo moderno y el socialismo -el Estado de bienestar social y la repartición-; entre ellas se cuentan los fantásti-

cos crecimientos demográficos, la prolongación de las expectativas de vida, la politización de la población del globo y cualquier otro factor de importancia primordial concebible, hasta las transformaciones en campos culturales más reducidos con sus sorpresas, como la fisonomía indudablemente novedosa de las artes modernas. Precisamente debido a esta primicia, como por lo general las categorías heredadas del pasado, que siguen aplicándose ingenuamente, ocultan lo propiamente esencial de tales cosas y los procesos, en muchos casos no tenemos conceptos para expresar las circunstancias nuevas, o sólo los tenemos paradójicos. Así, por ejemplo, el término «guerra fría» designa un estado de cosas permanente que justamente no corresponde a los conceptos de guerra y paz en su empleo tradicional, sino que denota un tercer estado de cosas de otra índole. A la inversa, también la palabra «paz» ha cambiado de sentido; está politizada y significa algo así como el aherrojamiento moral de un posible contendiente.

Por eso, cuanto más avance el tiempo, más decididamente desaparecerá en el pasado la verdadera tradición de la historia europea; es decir, se convertirá, como la griega, en patrimonio cultural y se hará inimitable tanto moral como prácticamente; podrá ser que se conserve condensada como historia local. Por último, incluso parece posible la idea de que tal vez hayamos traspasado ya el umbral hacia la ***posthistoria,*** hacia un estado posterior al histórico. Pero sin afrontar posibilidades tan extremas, quisiera observar todavía que tales intentos de describir y denominar las primicias presuponen un alto grado de libertad de espíritu e imparcialidad, que tampoco es seguro que se pueda practicar a la larga.

Limitación a la «experiencia de segunda mano»

Ahora vamos a avanzar otro paso más y a referirnos al contenido de uno de estos fenómenos nuevos, muy importante. Creo que estamos de acuerdo en que para el individuo la propia sociedad en que vive ya es inabarcable... con mayor razón lo que queda más allá de ella. En el período agrario, junto con su trabajo un campesino comprendía los problemas del 80 % de la población; las sociedades infinitamente complicadas de hoy deben de ser un enigma para el individuo, en cuanto al cómo y con qué del juego de conjunto, porque para entenderlo se requieren también algunas ciencias difíciles, como la economía política y la sociología. De ahí que haya que instruirnos acerca de todo lo que está más allá de nuestro estrechísimo horizonte

inmediato profesional y experiencial, que recibamos sobre ello infor-***maciones,*** que leamos periódicos o escuchemos radio, que nos enteremos del cambio de gobierno, cifras de producción, decisiones legales, Estados nacientes y miles de sucesos que no presenciamos directamente. Así se forma en nuestra cabeza lo que llamé «experiencia de segunda mano» -un conjunto abstracto de informaciones leídas y escuchadas-, y siempre llegan a nuestro conocimiento solamente los ***resultados*** de procesos que, como tales, siguen siéndonos desconocidos. En los sucesos de poca monta tenemos probabilidad de que se nos comuniquen las causas; en el caso de un accidente ferroviario, de la renuncia de un ministro, ya es más difícil; y de los sucesos muy importantes sólo llegamos a conocer los rasgos generales, pero absolutamente nada sobre el encadenamiento de causas y las circunstancias más íntimas.

Recibimos informaciones de cada región del globo terráqueo: en este momento, de Cuba, Argelia, Laos y el Congo; ayer fueron de Chipre, Egipto e Indochina. No es posible exagerar la importancia del fenómeno que así se produce. Cada cual anda trayendo en la cabeza un mundo imaginario de informaciones acumuladas sin sentido, con escasa cohesión, consistente sólo en bosquejos de resultados y procesos cuyo valor objetivo y verdadera sustancia es imposible de juzgar, pero que parecen ser perentorios y de palpitante interés. Esta experiencia de segunda mano se extiende a todo el globo, con lo cual responde también al alcance de los grandes acontecimientos efectivos, pues sabemos que éstos -guerras o crisis económicas de primera magnitud- ya no son localizables y pueden hacer sentir sus efectos hasta dentro de nuestras casas.

Con referencia a reflexiones en este sentido, dijo Hanno Kesting ***(La filosofía de la historia y la guerra cosmopolita,*** 1959, pág. 299): «Con la creciente impenetrabilidad y abstracción de su sistema organizativo, la civilización técnico-industrial agota no sólo la capacidad de comprensión del individuo normal, sino también, y no menos, la de los directivos, en los niveles de mando, de la maquinaria moderna de poder en política y en economía». Yo creo que uno no está muy lejos de la verdad, si describe nuestro mundo como un caos de información incoherente de material imaginario, al descubierto e inacabado, que se halla en rápida transformación y además superiluminado, de modo que solamente durmiendo es posible quitárselo de la vista. El individuo no tiene ni la más mínima posibilidad de reaccionar eficaz, es decir, activamente ante estos cambios, pero sabe que mañana pueden llegar hasta su puerta algunas consecuencias. Todo esto sería la

un infierno e insoportable, si no fuera porque en el ámbito inmediato de su alcance físico de 80 cm vuelve uno siempre a encontrarse con la realidad, con la experiencia indudable, con la palabra dicha mirándose a los ojos. Cuando no se puede creer en el sentido sublime de estos hechos cotidianos, se ve uno privado hasta del gran alivio, tan humano, que en todos los siglos anteriores consistió en que había empero una reacción a la totalidad de la experiencia, si uno se volvía hacia su mundo personal. De lo contrario, sólo queda decir con Heródoto: «El dolor más amargo de todos en el mundo es precisamente que ni siquiera con plena comprensión sea uno amo de nada».

Cambio en las valoraciones éticas

Al bombardeo con piezas de información corresponde en el sujeto la formación de ***opiniones*** que se hacen una imagen aproximada a partir de esas mediaciones aproximadas. Simplificamos eficazmente esa caótica imagen de segunda mano del mundo, si adoptamos o nos hacemos aportar algunas opiniones básicas sobre los nexos causales que lo rigen; y es obvio que, para un ser tan accesible a los estímulos como es el hombre, tales simplificaciones son de importancia vital; de lo contrario, no se formarían tan espontáneamente ni se mantendrían con tanta obstinación. Mas, como no reaccionamos sólo intelectualmente, sino también afectivamente, es de suponer que ante este nivel de informaciones se produzcan también enfoques o convicciones éticas no conocidos hasta ahora. En el nuevo nivel de existencia de la humanidad en sociedad industrial tienen que resultar también cambios profundos en la conducta moral del ser humano, y poco a poco será de interés antropológico ocuparse de las novedades en este terreno.

Por muy sorprendente que sea para algunos la aseveración de una variabilidad de estos enfoques, es fácil comprenderla si se piensa, por ejemplo, que en las condiciones de vida de las altas culturas agrarias, la humanidad tenía un contacto incomparablemente más estrecho, directo, con la naturaleza, que hoy ya no es posible. En vista del desenvolvimiento ingobernable de la naturaleza y de la total dependencia de los hombres de entonces respecto de las cosechas y las enfermedades, es comprensible que la sumisión al destino y la resignación se convirtieran asimismo en sentimientos obligados como la caridad y la compasión con las víctimas de la desgracia, siempre que sus aflicciones les llegaran, por evidentes y palpables, directamente al corazón.

En nuestro mundo, que está dispuesto al dominio y la intervención, esta resignación y disposición a sufrir ya no tienen cabida entre las virtudes exigidas. Por eso se puede decir que el pasado está también perdiendo ejemplaridad moralmente, no en todos los aspectos, pero notoriamente aquí y allá. La propia historia hace tambalear, por decirlo así, los caracteres ejemplares. Esto se observa cuando uno se pone bajo la influencia del clima moral de literatura antes normativa. Asi pudo Wilhelm Roscher —en una de sus obras principales ***(Fundamentos de la economía nacional,*** 13.ª ed. 1877)- calificar de despreciable el amor humano no patriótico e incluso decir que él vería con pesar **la** desaparición total de la rivalidad infundada entre los pueblos.

Especialmente crítica es, empero, la situación de las virtudes guerreras. Desde que se tiene memoria y durante milenios, se ha hecho **la** guerra, cierto que de modo artesanal, pretécnico. Las guerras se atribuían a la aprobación divina de calamidades endémicas, pero no a la iniciativa de personas. Se asociaban a ellas virtudes muy estimadas -como la valentía, la franqueza, la obediencia-. Precisamente este aspecto de la cultura le imprimió a la vida toda un sello viril, y **la** enorme diferencia con la época actual se ve claramente en la **afirma**ción de que sólo la virtud guerrera ennoblecía.

Puede que las generaciones venideras vean con mayor claridad cómo el interés del capitalismo industrial por los estados de paz -que subrayó con frecuencia Max Weber- se redujo en América a una moral nueva que finalmente llevó, con el Pacto Kellogg de 1928, a que **el** Derecho internacional proscribiera la «guerra de agresión», usando **la** expresión ***outlaw.*** Por otra parte, las viejas pretensiones socialistas de una clase obrera industrial pacífica apuntaban en la misma dirección Así, de dos guerras mundiales y de las ofensivas pacíficas del Pacto Kellogg y de los soviets, salió un sacudimiento de la seguridad mol al de las virtudes bélicas; hoy, defenderlas en público se ha hecho especialmente difícil en Alemania.

Aprovecho este ejemplo, por una parte, para señalar el cambio **de** contenido de las valoraciones éticas, pero además para introducir un nuevo orden de ideas.

Pretensión moral excesiva del individuo

Desde que las guerras masivas tecnificadas e industrializadas comprometíeronapoblacionesenteras,sehahechoposibleresponsabilizarsolidariame

de sucesos. Ese individuo no tuvo ni la menor posibilidad de influir en ellos, por consiguiente, se justifica su posición ideal, conforme a su modo de pensar, frente a los grandes sucesos. Además, pero en la misma línea, se está instándonos a rechazar retrospectivamente el criterio de nuestros abuelos y de sus antepasados, aun cuando se trate -como en el caso de las colonias europeas, que sólo ahora entran en el terreno del odio- de procesos que demoraron siglos en completarse.

De tales imposibilidades sólo es posible concluir que en el fondo aquí hay algo que no anda bien. De la falsa perspectiva ha resultado una ***pretensión moral excesiva*** del hombre particular; la de que ***su sentido moral sería competente para juzgar acontecimientos de magnitud mundial.*** Antes, eso se le suponía solamente a Dios. En realidad, no es cierto que el sentido moral humano tenga igual alcance que el sistema de información que abarca el mundo entero; él está atenido, por lo menos primariamente, a lo próximo, y parece como que una ***ética a distancia*** recién surgida estuviera en la etapa inicial de ensayos y errores.

Para dictaminar sobre esta afirmación, ciertamente desconcertante, es preciso ante todo saber que en Antropología hay varias raíces de conducta moral separadas unas de otras, que a continuación paso a enumerar brevemente.

Primero, algunas de estas inquietudes tienen sin duda fundamentos instintivos, así como la ternura para con los niños pequeños opera -no sólo en las mujeres, sino también en los varones- tan espontáneamente, que un niño abandonado encuentra con bastante seguridad quien lo cuide, y sobrevive. También existe una resistencia a matar congéneres, cuyo fondo instintivo afecta todavía al matar animales, inhibición que funciona con cierto grado de confianza, por lo menos dentro del propio grupo (Konrad Lorenz, «Sobre la muerte de congéneres», en el ***Anuario de la Sociedad «Max Planck»,*** 1955). Desde luego, en ambos casos los controles instintivos de ningún modo funcionan con seguridad; aquí entra en juego la pérdida de seguridad de los instintos, típicamente humana, y por eso mismo un imperativo expreso apoya, en calidad de exigencia ética consciente, los impulsos naturales, como quien dice argumentando en su misma dirección.

En el terreno de la ética, llegamos en seguida a un grupo totalmente distinto de fenómenos cuando consideramos las ***instituciones*** -o sea, los sistemas permanentes de cooperación humana coordinada-, y si luego hallamos que en ellas los individuos dominan juntos situa-

ciones vitales típicas. El tribunal resuelve conforme al derecho, la escuela educa; de ahí que en cada ocasión haya imperativos que surgen evidentemente de la finalidad de esas instituciones. Por último, aquí se puede encontrar el paso hacia la moral de las profesiones especialmente llenas de responsabilidad, cómo están sometidos a deberes especiales el médico, el investigador.

En tercer lugar, otra lista de obligaciones se desprende simplemente de la necesidad de trato y entendimiento directos entre las personas; existe una ética racional del trato, sin la cual no sería concebible ninguna convivencia duradera y que también incluye al extraño, apenas se nos pone a la vista. En este plano, las normas éticas de los estoicos, formuladas para el trato dentro del Imperio Romano, no se diferencian de las que observamos al viajar; es algo así como un acuerdo tácito de comportamiento recíproco razonable.

Desarrollo de una «moral de segunda mano»

Pero tengo la impresión de que con estas tres clases de fenómenos aún no se ha abarcado toda la moral, y de que nos encontramos en una de las pocas etapas en que salen a luz nuevos problemas éticos. Anteriormente describí la enorme amplitud de nuestro campo informativo, y ahora parece ponerse a su altura nuestro sentimiento de responsabilidad. Está surgiendo, por cierto, algo así como una moral de la distancia que se extiende hasta la periferia de la información y que, por lo demás, nada tiene de religiosa.

He ahí otra novedad, y el acontecimiento tiene empero una conexión notoria con la ampliación de origen puramente técnico de nuestro campo experiencial secundario. Se trata como quien dice de una «moral de segunda mano», que en la vivencia pasa sin embargo a valer como directa, cosa que por lo demás también rige en el caso de nuestras opiniones. Así, hoy estamos empezando a sentirnos responsables, no tanto de la salvación eterna de personas desconocidas, como de su salud mental y de sus condiciones de vida dignas, y hasta estamos dispuestos a hacer los sacrificios atinentes. De modo que si la opinión pública de países ricos participa en la prestación de ayuda a pueblos subdesarrollados -a los cuales han de donárseles víveres y medicamentos, y además ofrecerles inversiones y posibilidades de producción-, entonces no solamente intervienen razones de habilidad y ***pre***-visión política y el interés por colocar excedentes de producción, sino que un eudemonismo social se presenta decididamente como **sentí**

miento del deber; se trata de la precitada negativa a aceptar estados de cosas que han de seguir tolerándose pasivamente. También este fenómeno es novedoso, por cuanto en este caso los que comparten la información son abstractos; ninguno de nosotros tiene conocimiento directo de esos pueblos, con pocas excepciones; tampoco puede ninguno de nosotros entrar a actuar personal y directamente, en el sentido verdadero, y no obstante aquí está surgiendo algo así como un sentimiento de responsabilidad solidario y por lo demás notablemente generalizado.

Aquí pisamos un terreno de fenómenos hasta ahora ignorados, y no siempre son las responsabilidades de nuevo cuño tan claras como en el ejemplo recién dado; en otros casos se llega a exigencias morales decididamente rechazables. Pues si los grandes procesos supraperso-nales y acontecimientos masivos de magnitud mundial se simplifican y empequeñecen tanto en nuestra cabeza, que la conciencia ocupada con criterios y opiniones empieza a sentirse competente, entonces, por efecto de una ilusión óptica interna, se llega a ***pretensiones morales excesivas.*** Hace ya años, cité una frase de Gustave Thibon, quien dijo ***(Retour au réel,*** 1943) que las condiciones modernas obligan al hombre «a formarse frente a las realidades opiniones y sentimientos que sobrepasan infinitamente sus esferas intelectuales y afectivas normales».

Esta frase debiera tomarse muy en serio: nos aconseja mantener bajo estricto control los exagerados sentimientos del deber recién surgidos. Como ejemplo de exigencia intolerable, citaba yo la siguiente declaración de un erudito muy conocido: «La investigación es responsable de la situación actual de la humanidad. Ella nos sacó del paraíso de nuestros antepasados, ligado a la naturaleza; ella osó crear las armas que hoy nos amenazan con la autodestrucción».

La investigación es responsable, dice. Yo lo desmiento: sostengo que absolutamente nadie es responsable del progreso en el sentido de perfeccionamiento de la ciencia y la técnica, incluidas sus inevitables consecuencias directas e indirectas. Este progreso se ha convertido en una ley vital inquebrantable de la humanidad, ningún individuo tiene que responder de él moralmente; hace mucho tiempo que se va a la ventura en este elemento; ya no hay regreso, y sólo quedan soluciones hacia adelante.

La formulación de una nueva ética del deber para con quienes no están presentes -de una ética a distancia de este tipo- es, pues, una de las tareas de las personas ***que piensan;*** aquí no se podrán sostener las convicciones no comprobadas. Nuestra relación con el prójimo, con

la profesión y con el Estado queda en cierto modo aclarada moral y jurídicamente; en cambio, la humanidad todavía no está claro **como** concepto de experiencia: está empezando a conocerse, y el resultado de ningún modo es aún tan positivo que puedan afianzarse en él obligaciones bien definidas. En este aspecto, todavía nos hallamos **en un** estado en que predominan las pretensiones excesivas y la **desorienta** ción; sólo un agotamiento del pensar nos descalificaría definitivamente.

10. LA VOZ «ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA»

Una Antropología filosófica no se ha impuesto hasta ahora como disciplina independiente y metódica, porque la filosofía aún no se libera de aspiraciones y aficiones metafísicas, sobre todo en Alemania. En este aspecto se esfumó la influencia de Kant, el primero en querer contrarrestarlas. De ahí que, fuera de su parte dedicada al estudio de los principios lógicos, la filosofía no renuncie sino con disgusto a enunciados de alto vuelo, pero muy fáciles de refutar, y a fuentes de certidumbre que no puede hallar en sí misma.

Naturalmente, dentro del marco de intereses predominantemente metafisicos, siempre se ha inquirido acerca del hombre. Mas una Antropología metafísica necesariamente va a parar a enunciados ***ontológicos,*** o sea, relativos al mundo en su totalidad. Esto fue evidente mientras la religión y la teología dirigían en última instancia toda reflexión, pero se mantuvo aun después. Como la historia de la filosofía más reciente demuestra, ésta consistió muy esencialmente en secularizar -vale decir, vaciar y reformular- dogmas teológicos, para acercar el pensamiento filosófico a la multitud de experiencias de la época moderna, imposibles de dominar de otro modo. Muy ostensiblemente metafísica, y por último de índole ontológica, fue todavía la Antropología de Max Scheler, quien profesaba que un ente vivo siempre sería un centro ***óntico*** (decididamente existencial y esencial) y constituiría ***en sí*** una individualidad espacio-temporal; pero que ese centro desde el cual el hombre ejecuta los actos, las operaciones mentales con que objetiva el mundo, su cuerpo y su alma, no podría formar parte de este mismo mundo, sólo podría estar situado en el plano más alto del ser. Plessner describió la «excentricidad» del hombre por contraste con el animal y la planta. Klages caracterizó el espíritu -del cual se trata aquí siempre- expresamente como una potencia exterior, hasta antagónica, a la vida. Todo eso era «metafísica» y correspondía fielmente a la verdad de que el hombre es sólo una parte del universo, de manera que inquirir acerca de él necesariamente obliga-

ba a indagar más allá de él. Por otra parte, todas estas «informaciones globales» tienen empero una evidencia en lo esencial solamente poética.

De modo que no se puede decir que la filosofía actual ignore al hombre; por el contrario, en todas partes y en todas las conexiones concebibles se encuentran consideraciones filosóficas atinentes a este tema, de manera que las sintéticas exposiciones de Antropología filosófica de Schoeps o de Bruening (véase la bibliografía) consiguieron interesar a casi todos los autores conocidos del presente. Sin embargo, casi nunca es «el hombre» el tema propiamente central.

Pues esto sólo sería posible si se lograra sustraerse a la presión de indagar más allá de él. Por supuesto que ***metódicamente*** se pueden recortar las conexiones del ser en el aislamiento de la especialidad. Este procedimiento es una de las condiciones previas de todas las ciencias empíricas y constituye su esencia. Todas ellas subdividen las materias de estudio, averiguan los hechos y similitudes dentro de ellas, y crean sus conceptos exclusivamente a base de los fenómenos así observados.

Si tratándose del «hombre» se quiere proceder del mismo modo, entonces hay que iniciar los planteamientos de tal manera que las cuestiones de insolubilidad largo tiempo demostrada, como el problema cuerpo-alma, no se presenten en el camino jalonado de la investigación o sólo aparezcan marginalmente. Esto posibilita concebir la ***acción*** como fenómeno humano clave, propiamente determinante. Los pragmatistas norteamericanos, en especial John Dewey, tienen méritos duraderos a este respecto; yo mismo me dejé influir por ellos en mi bosquejo básico del hombre como ser activo (1940); y hace menos tiempo el libro de Hanna Arendt ***La vida activa*** (1960) demuestra qué abundancia de conocimientos valiosos se puede obtener desde este punto de vista. Por regla general, los hallazgos concretos que son posibles aun en un terreno que se creería explorado desde hace mucho tiempo en todos sus detalles, compensan la molestia de una reconsideración metódica que toca al hombre más cerca que ninguna otra: él mismo.

Pero las verdaderas dificultades de una Antropología filosófica con método empírico surgen solamente cuando se pone en claro que aquí debe tratarse de una ciencia «integradora». En general, y con justificación objetiva, se acusa hoy una nueva tendencia en las ciencias integradoras cosa que hizo notar G. Schoellgen ***(Publicidad Periódica,*** v. 4, 1960), señalando como ejemplo las ciencias sociales y además subrayando que este nuevo tipo de ciencias integradoras todavía tropieza

con una desconfianza considerable y con el rechazo por parte de muchos.

Ahora bien, en el caso de la Antropología filosófica se sobreentiende que una «imagen ideal» del hombre debe ser capaz de abarcar la morfología, la fisiología, la psicología, la lingüística, etc., por lo menos hasta el punto de que en ella puedan relacionarse, no los conceptos y leyes propios de su materia, pero sí algunas categorías fundamentales. Por eso, los conceptos e ideas que se emplean en tal modelo del hombre deben ser específicos para este objeto «hombre» y, además, lo bastante generales para ser aplicables tanto al aspecto físico como al psíquico, como por ejemplo el concepto de acción. No se entiende por qué habría de negarse el nombre de filosofía a ese conjunto de conceptos útiles para exponer el tema del hombre, sobre todo por cuanto los conceptos antropológicos básicos -acción, descarga, distanciamiento, etc.- no se desarrollan en ninguna otra ciencia especial.

A una de tales ciencias se ha suministrado una muy significativa contribución bajo el nombre de investigación del comportamiento comparado o «etología», por la abundancia de modos de plantear problemas y de respuestas que en los últimos años se han presentado en grandes y sintéticas obras (véanse las indicaciones bibliográficas). Tiene que provocar expectativas palpitantes el que también allí tenga éxito el paso a un territorio que hasta ahora parecía reservado a la competencia de las ciencias normativas, especialmente a la ética. Hoy se puede decir ya que la investigación del comportamiento y el análisis antropológico se encuentran en esa dirección de desarrollo productivo. Las últimas páginas de este libro muestran hacia dónde se han movido desde entonces las investigaciones de los autores en el campo de las «regulaciones sociales», es decir, de los fenómenos morales.*

*** Gehlen remite a la segunda parte del libro, denominada *Sozialpsychologie. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschajt (Psicología social. Problemas de psicología social en la sociedad industrial).* Hasta aquí se ha traducido la primera parte *Philosophische Anthropologie. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen (Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo).* En 1957 se publicó *Die Seele im technischen Zeitalter (El alma en la época técnica)* y en 1961 *Anthropologische Forschung (Investigación antropológica).* Ambos libros han sido publicados por Rowohlt (1986) como parte segunda y primera, respectivamente, de un libro que las agrupa e introduce pequeñas modificaciones queridas por Gehlen, como indica Schnädelbach en el epílogo de este libro: *Anthropologische und soziatpsychologische Untersuchungen (Investigaciones antropológicas y psicosociológicas),* Rowohlt, Hamburgo, 1986, pág. 274. *(Nota de la traducción.)***

BIBLIOGRAFÍA

ALSBERG, P., ***Das Menschheitsrätsel,*** **1922.**

ANDERS, Günther, ***Die Antiquiertheit des Menschen,*** **1956.**

ARISTÓTELES, ***Politik*** (trad. cast.: ***Política,*** Madrid, Espasa-Calpe, **1989).**

BAUMGARTEN, E., ***Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluß*** *Emersons* ***auf Nietzsche.*** Amerikastudien I, **1956,** pág. **113.**

BENN, Gottfried, ***Die Stimme hinter dem Vorhang, 1952.***

-, ***Doppelleben,*** **1950** (trad. cast.: ***Doble vida y otros escritos,*** Barcelona, Barral, **1972).**

-, ***Probleme der Lyrik,*** **1951.**

-, ***Über mich selbst,*** **1956.**

BERGSON, Henri, ***Die beiden Quellen der Moral und der Religion,*** **1933.**

—, ***Schöpferische Entwicklung,*** **1921** (trad. cast.: ***La evolución creadora,*** Madrid, Espasa-Calpe, [2]**1985).**

BLONDEL, ***Einführung in die Kollektivpsychologie,*** **1948.**

BOVERI, Margaret, ***Der Verrat im 20. Jahrhundert,*** vol. **23,** [5]**1961, 24,** [5]**1962,** vol. **58,** [3]**1962,** vol. **105/106,** [2]**1964.**

BRUHAT, Jean, ***Les Journées de Février 1848,*** París, **1948.**

BÜRGER-PRINZ, Hans, ***Motiv und Motivation,*** en: Der Nervenarzt **XVIII/6, 1947.**

BURCKARDT, J., ***Die Zeit Constantins de Großen.***

BURNHAM, James, ***The Managerial Revolution,*** **1941.**

DESCARTES, René, ***Discours de la méthode,*** **VI** (trad. cast.: ***El discurso del método,*** Madrid, Espasa-Calpe, [24]**1989).**

DEWEY, John, ***Art as Experience,*** **1934.**

EINSTEIN, Albert, y Leopoldo **INFELD,** ***Die Evolution der Physik,*** **9.** [A] ed., **1969** (trad. cast.: ***La evolución de la física,*** Barcelona, Salvat, **1988).**

ERMATINGER, ***Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung,*** **1935.**

ERNST, Max, ***Histoire naturelle,*** **1926.**

—, ***Paramythen,*** **1955.**

FINER, ***Die Zukunft der Staatsform,*** **1947.**

FRANZEN, Erich, ***Die modeme Epik und die deutsche Offentlichkeit,*** en: Merkur **92, 1955.**

FREUD, Sigmund, ***Jenseits des Lustprinzips,*** **1921.**

-, ***Neue Folge der Einführung in die Psychoanalyse,*** **1933** (trad. cast.: ***Nuevas***

lecciones introductorias al psicoanálisis y otros ensayos, Barcelona, Orbis 1988).

-, ***Tótem und Tabú,*** 3.ª ed. 1922 (trad. cast.: ***Tótem y tabú,*** Madrid, Alianza, [16]1990).

-, ***Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,*** XXII, 2.ª ed. 1921 (trad. cast.: ***Lecciones introductorias al psicoanálisis,*** Barcelona, Orbis, 1988).

FREUND, M., ***Georges Sorel,*** 1932, pág. 370.

FREYER, Hans, ***Theorie des gegenwartigen Zeitalters,*** 1955.

GEHLEN, Arnold, ***Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt,*** 5.ª ed. 1955 (trad. cast.: ***El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo,*** Salamanca, Sígueme, 1987).

-, ***Mensch trotz Masse,*** en: Wort und Wahrheit, 8, 1952, pág. 584.

-, ***Urmensch und Spátkultur,*** 1956.

GERVINUS, Georg G., ***Geschichte der deutschen Dichtung,*** 5, 1874.

GEULINCK, Arnold, ***Ethik,*** 1948.

Giedion, S., ***Architektur und Gemeinschaft,*** 18, [4]1963.

HARTMANN, Nicolai, ***Der Aufbau der realen Welt,*** 1944.

HAUSENSTEIN, Wilhelm, ***Kairuan,*** 1921.

HEGEL, G. W. **F.,** ***Randbemerkungen zur Rechtsphilosophie,*** 1821.

HEICHELHEIM, ***Wirtschaftsgeschichte des Altertums,*** **I,** 1938.

HELLER, Peter, ***Phantasie und Phantomisierung,*** en: Merkur 103, 1956, pág. 921.

HELLPACH, W., ***Sozialpsychologie,*** en: Hdb. der Sociologie, comp. por Ziegenfuß", 1956.

HÖHN, E., y E. P. **SCHICK,** ***Soziogramm,*** 1954.

HOFSTÄTTER, Peter **R.,** ***Die Psychologie der óffentlichen Meinung,*** 1949.

-, ***Einführung in die quantitativen Methoden der Psychologie,*** 1953.

-, ***Gruppendynamik,*** [7]1965.

-, ***Sozialpsychologie (Goschen),*** 1956.

HOLST, E. v., y H. **MITTELSTAEDT,** ***Das Reafferenzprinzip,*** en: Die Naturwissenschaft, 37, 1950.

H**OWALD,** Ernest, ***Die Kultur der Antike,*** 1936.

HUIZINGA, Johan, ***Homo Ludens,*** [7]1965 (trad. cast.: ***Homo Ludens,*** Madrid, Alianza, [4]1990).

-, ***Im Schatten von morgen,*** 1935.

JASPERS, Karl, ***Max Weber,*** 1932.

KAHRSTEDT, Ulrich, ***Geschichte des griechisch-rómische Altertums,*** 1953.

KEITER, F., ***Die Naturvölker,*** Hdb. der Soziologie, 1956, pág. 673.

KILIAN, H., ***Das enteignete Bewußtsein,*** 1971.

KlAGES, Ludwig, ***Stammbegriffe der Charakterkunde,*** en:. Universitas, nov. 1947, pág. 1334.

KRAFT, G., ***Der Urmensch als Schöpfer,*** 1948.

KÜBLER-ROSS, E., ***On death and dying,*** Londres, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude, ***Les structures élémentaires de la parenté,*** 1949 (trad. cast.: ***Las estructuras elementales del parentesco,*** Barcelona, Paidós, [2]1988).

LIDZ, T., ***Familie und psychosoziale Entwicklung,*** 1971.
LINDESMITH, A. **R.,** y **STRAUSS**, A. **L.,** ***Social Psychology,*** Nueva **York, 196**
MACKENROTH, Gerhard, ***Bevólkerungslehre,*** 1953.
MALINOWSKI, Bronislaw, ***A Scientific Theory of Culture,*** 1944 (trad. cant. ***teoría científica de la cultura,*** Barcelona, Edhasa, [2]1981).
MANNHEIM, K., ***Man and Society,*** Londres, 1966.
MARITAIN, Jacques, ***Le songe de Descartes,*** 1952.
MARX-ENGELS, ***Deutsche Ideologie,*** 1845 (trad. cast.: ***La ideología alan*** Barcelona, Eina, 1988).
MCDOUGALL, William, ***Psychoanalyse und Sozialpsychologie,*** 1947.
MEAD, Margaret, ***Und haltet euer Pulver trocken,*** 1946.
MONTAGU, M. F. A., ***Man and Aggression,*** Nueva York, 1968.
MORENO, J. L., ***Die Grundlagen der Soziometrie,*** 1954.
MURDOCK, G. P., ***Social Structure,*** 1949.
NEWCOMB, T. M. y colaboradores, ***Social Psychology,*** Londres, 1969
OLDENDORFF, A., ***Grundzüge der Sozialpsychologie,*** 1965.
ORTEGA Y GASSET, José, ***Der Aufstand der Massen,*** Deutsche Verlagaar Stuttgart, [16]1956 (orig. esp.: ***La rebelión de las masas,*** Madrid. Al [8]1990.
-, ***VomMenschenalsutopischemWesen,*** 1951 (orig. esp.: en ***Obras completas*** Madrid, Alianza, 1989).
PARETO, Vilfredo, ***Traité de sociologie générale,*** 1917.
PARSONS, T., ***Sozialstruktur und Persónlichkeit,*** 1968.
PRADINES, ***L'esperit de la religion,*** 1941.
PROHANSKY, H., y **SEIDENBERG**, B., ***Basic Studies in Social Psycchology, London*** 1969.
RANK, Otto, ***Der Künstler,*** 1907.
RIESMANN, David, ***Die einsame Masse,*** 1956 y [9]1965 (trad. cast.: ***La muchacha bre solitaria,*** Barcelona, Paidós, 1981).
RÖPKE, Wilhelm, ***Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart,*** 5. [a] ed. **1941**
SARTRE, Jean-Paul, ***Situation,*** 1956.
SCHELER, Max, ***Die Stellung des Menschen im Kosmos,*** 1928.
-, ***Schriften zur Sociologie und Weltanschauungslehre,*** II, 1923.
SCHELSKY, Helmut, ***Im Spiegel des Amerikaners,*** en: Wort **und** Wahrh 1956, pág. 373.
SCHMIDT, Hermann, ***Die Entwicklung der Technik als Phase der Wandlu Menschen,*** revista VDI, vol. 96, n. 5.
SCHOECK, H., ***Der Neid,*** 1966.
- y Wiggins, J. W., ***Psychiatry and Responsability,*** Princeton, **1962**
SCHOPENHAUER, Arthur, Diee ***Welt als Wille und Vorstellung,*** **vol** II **(trad** ***El mundo como voluntad y representación,*** Barcelona, Orbis, **1983**
SCHUMPETER, Joseph, ***Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Basel, 1946*** (trad. cast.: ***Capitalismo, socialismo y democracia,*** Barcelona, Orbis,
SEDLMAYR, Hand, ***Die Revolution der modernen Kunst,*** [11]**1962 (trad cast.: La** ***revolución del arte moderno,*** Madrid, Mondadori, 1990).

SCHAFFER, L., ***Psychology of Adjustment,*** 1936.
SOMBART, Werner, ***Der moderne Kapitalismus,*** vol. 3, 1927.
SOROKIN, Pitirim A., ***Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie,*** 1953.
SPENGLER, Oswald, ***Untergang des Abendlandes (1918-1922),*** 1950 (trad. cast.: ***La decadencia de Occidente,*** Madrid, Espasa-Calpe, [14]1989).
DE STAËL, Mme. A. **L. G.**, ***De l'Allemagne,*** 1948 (trad. cast.: ***Alemania,*** Madrid, Espasa-Calpe).
STROHM, H., ***Tyche,*** 1944.
THIBON, Gustave, ***Retour au Réel,*** 1943.
THOMAS, W. I., ***Person und Sozialverhalten,*** 1965.
DE TOCQUEVILLE, A. C, ***Über die Demokratie in Amerika,*** 1840 (trad. cast.: ***La democracia en América,*** Madrid, Alianza, 1989).
TÖNNIES, Ferdinand, ***Kritik der öffentlichen Meinung,*** 1922.
TOMAN, Walter, ***Dynamik der Motive,*** 1954.
TOYNBEE, Arnold, ***Studie zur Welgeschichte,*** 1949 (trad. cast.: ***Estudio de la historia,*** Madrid, Alianza, 1981).
VARAGNAC, A., ***De la préhistoire au monde moderne,*** París, 1954.
VEBLEN, Thorstein, ***The Place of Science in the Modern Civilization,*** 1920.
WAGNER, R., ***Biologische Reglermechanisme,*** en: revista VDI, vol. 96, n. 5.
WALTHER, A., ***Probleme im Wechselspiel von Mathematik und Technik,*** en: revista VDI, vol. 96, n. 5.
WEBER, Alfred, ***Der Beamte,*** en: Die neue Rundschau, 1910. Wiederabdruck: zur Staats- und Kultursoziologie, 1927.
-, ***Kulturgeschichte als Kultursoziologie,*** 1935.
-, MAX, ***Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,*** en: Gesammelte Aufsätzer Religionssziologie, vol. 1, 4.ª ed. 1947 (trad. cast.: ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo,*** Barcelona, Edicions 62, [2]1989).
WHISTLER, James MacNeill, ***Die artige Kunst sich Feinde zu machen,*** 1909.
WHITEHEAD, A. N., ***Religion in the Making,*** 1926.
WIENER, Norbert, ***Mensch und Menschmaschine,*** 1952.
WORRINGER, Wilhelm, ***Fragen und Gegenfragen,*** 1956.
Jahrbuch der öffentlichen Meinung, 1947-1955, Allensbach, 1956.
Jahrbuch für Sozialwissenschaft, vol. 1, 1950.

Bibliografía adicional

Textos sobre Arnold Gehlen (selección)

BÓHLER, Dietrich: ***Die Handlung. En:*** Grundprobleme der groPen Philosophen (comp. de Josef **SPECK**), Philosophie der Gegenwart II. Gotinga, [2]1981, págs. 230-280.
-, ***Undialektische Anthropologie - unkritische Ethik.*** En **APEL, BÓHLER** y otros

(comp.), ***Praktische Philosophie/Ethik 1 (Reader zum Funk-Kolleg).*** Francfort, 1980, págs. 46-78.

DELIKOSTANTIS, Konstantinos: ***Der moderne Humanitarismus: Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenóssische Auslegung der Humanitatsidee.*** Mugancia, 1982.

DÓRNER, K.: Natur, ***Geschichte und Entfremdung bei Arnold Gehlen.*** En: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 51 (1965), págs. 109-133.

FONK, Peter: ***Transformation der Dialektik: Grundzüge der Philosophie Arnold Gehlen,*** Wurzburgo, 1983.

GELIS, Peter: ***Bewußtseinskritik: Zum Problem des Bewußtseins in der Anthropologie Arnold Gehlens.*** Giepen 1974.

GLASER, Wilhelm: ***Soziales und instrumentales Handeln. Probleme der Technologie bei Arnolg Gehlen und Jürgen Habermas.*** Stuttgart/Berlín/Colonia/ Maguncia, 1972.

GRENZ, Friedemann: ***Adornos Philosophie im Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme chaft vom Menschen?»*** Y una entrevista Theodor W. Adorno y Arnold Gahlen. Francfort, 1974.

HABERMAS, J.: ***Arnold Gehlen. Nachgeahmte Substanzialität.*** En: **HABERMAS**, J., ***Philosophisch-politische Profile.*** Francfort, 1971, págs. 200-221. (Trad. cast.: ***Perfiles filosófico-políticos,*** Madrid, Taurus, ²1986.)

HAGEMANN-WHITE, Carol: ***Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens.*** Stuttgart, 1973.

HARGASSER, Franz: ***Mensch und Kultur: Die pädagogische Dimensión der Anthropologie Arnold Gehlens.*** Bad. Heilbrunn/Obb, 1976.

JANSEN, Peter: ***Arnold Gehlen: Die anthropologische Kategorienlehre.*** Bonn, 1975.

JONAS, Friedrich: ***Die Institutionenlehre Arnold Gehlen.*** Tubinga, 1966.

KUHN, Hansmartin: ***Der lange Marsch in den Faschismus. Zur Theorie der Institutionen in der bürgerlichen Gesselschaft.*** Berlín, 1974.

KULENKAMPFF, Arend: ***Über einige problematische Aspekte der Institutionenlehre Arnold Gahlens.*** En **NIEBEL/LEISEGANG** (comp.), ***Philosophie als Beziehungswissenschaft*** (Homenaje a J. J. Schaaf). Fünfter Beitrag, Francfort, 1971.

LEPENIES, Wolf, y **NOLTE,** Helmut: ***Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas. Über Aggression.*** Munich, 1972.

OTTMANN, Henning: ***Arnold Gehlen in der Literatur. Bericht über einen fast noch unbekannten Autor.*** En: Philos. Jahrbuch 86 (1979), l. págs. 148-184.

PAGEL, Gerda: ***Narziss und Prometheus. Die Theorie der Phantasie bei Freud und Gahlen.*** Wurzburgo, 1984.

PRECHTL, Peter: ***Bedürfnisstruktur und Gesellschaft: Die Problematik der Vermittlung von Bedürfnis des Menschen und gesellschaftlicher Veragung bei Gahlen, Fromm und Marcuse.*** Wurzburgo.

RÜGEMER, Werner: ***Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und***

Anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens. Colonia, **1979.**

SAMSON, Lothar: ***Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen: Systematisch-historische Untersuchungen.*** Friburgo, **1976.**

WEISS, Johannes: ***Weltverlustund Subjektivität. ZurKtitik der Institutionenlehre Arnold Gehlens.*** Friburgo, **1971.**

Textos escogidos sobre antropología filosófica

BAYER/GRIFFITH (comp.): ***Conditio humana.*** Berlín/Heidelberg/Nueva York, **1966.**

BÖHME, G.: ***Anthropologie in pragmatischer Absicht. Darmstädter Vorlesungen.*** Francfort, **1985.**

CAMPBELL, B. G.: ***Entwicklung zum Menschen.*** Stuttgart, **1972.**

DIEMER, A.: ***Elementarkurs Philosophie. Philosophische Anthropologie.*** Düsseldorf/Viena, **1978.**

Eibl-EiBESFELDT, I.: ***Der vorprogrammierte Mensch. DasErerbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten.*** Viena/Munich/Zürich, [2]**1973.** (Trad. cast.: ***El hombre preprogramado,*** Madrid, Alianza, [5]**1987.)**

FAHRENBACH, H.: Art. ***Mensch.*** En: Hansbuch philosophischer Grundbegriffe **(KRINGS** y otros [comps.]), Munich, **1973,** vol. **4,** págs. **888-913.**

GADAMER/VOGELER (comp.): ***Neue Anthropologie, 7*** vols. Stuttgart, **1972.** (Trad. cast.: ***Nueva Antropología,*** Barcelona, Omega, **1975.)**

HEBERER, G., y otros (comps.): ***Anthropologie*** (Fischer-Lexikon). Francfort, **1970.**

JONAS, H.: ***Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen.*** Gotinga, **1963.**

KAMLAH, W.: ***Philosophische Anthropologie.*** Munich, **1973.**

LANDMANN, M., y otros (comps.): ***De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens (Orbis academicus).*** Friburgo/Munich, **1962.**

LANDMANN, M.: ***Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart.*** Berlín/Nueva York, **1976.**

-, ***Fundamental-Anthropologie.*** Bonn, **1984.**

LEPENIES, W.: ***Soziologische Anthropologie. Materialien.*** Munich, **1980.**

LÉVI-STRAUSS, C: ***Strukturale Anthropologie,*** **2** vols. Francfort. **1967/1975.** (Trad. cast.: ***Antropología estructural,*** Barcelona, Paidós, **1987.)**

LÜBBE, H., y otros (comps.): ***Der Mensch ald Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungs***

MARQUARD, O.: ***Zur geschichte des philophischen Begriffs «Anthropologies» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.*** En: **MARQUARD,** ***Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.*** Francfort, **1973,** págs. **213-248.**

OELMÜLLER, W., y otros (comps.): ***Diskurs: Mensch*** (Philosophische Arbeitsbücher, vol. **7).** Paderborn, **1975.**

PANNENBERG, W.: ***Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie.*** Gotinga, ²**1964.**

PAETZOLD, H.: ***Der Mensch.*** En: **MARTENS/SCHNÄDELBACH** (comp.), ***Philosophie, Ein Grundkurs.*** Reinbek, **1985,** págs. **440-495.**

PLESSNER, H.: ***Philosophische Anthropologie.*** Francfort, **1970.**

ROCER/SCHTZ (comp.): ***Philosophische Anthropologie heute.*** Munich, ²**1974.**

SCHNÄDELBACH, H.: ***Philosophie im Deutschland, 1831-1933.*** Francfort, **1983.** Cap. **8,** Epílogo: ***Der Mensch, págs.*** **264-281.**

SONNEMANN, U.: ***Negative Anthropologie.*** Reinbek, **1969.**

Textos escogidos sobre psicología social

CRANO/BREWER (comp.): ***Einführung in die sozialpsychologische Forschung: Methoden und Prinzipien.*** Colonia, **1975.**

FREY, D.: ***Kognitive Theorien der Sozialpsychologie.*** Berna/Stuttgart/Viena, 1975.

FROMM, E.: ***Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie.*** Francfort, 1970.

GERGEN/GERGEN: ***Social Psychology.*** Nueva York, **1981.**

GILMOUR/DUCK (comp.): ***The Development of Social Psychology.*** Londres, 1980.

GRAUMANN, C. -F.: ***Sozialpsychologie: Ort, Gegenstand und Aufgabe.*** En: Handbuch der Psychologie, VII, **1.** Gotinga, **1969.**

HARKNER, W.: ***Einführung in die Sozialpsychologie.*** Berna, **1975.**

IRLE, M.: ***Lehrbuch der Sozialpsychologie.*** Gotinga/Toronto/Zürich, **1975.**

MERTENS/FUCHS: ***Krise der Sozialpsychologie.*** Munich, **1978.**

NOLTE/STAEUBLE: ***Zur Kritik der Sozialpsychologie.*** Munich, **1972.**

STRICKLAND/ABOUD & GERGEN (comp.): ***Social Psychology in Transition.*** Nueva York, **1976.**

ndungsgang. Friburgo/Munich, **1982.**

ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, T., 9, 15
Alsberg, P., 114
Apel, 10
Arent, Hannah, 168
Aristóteles, 43, 44, 45

Bachofen, J. J., 71
Baumgarten, A. G., 104
Beckett, S., 92
Beckmann, M., 110
Benedict, Ruth, 98
Benn, G., 92, 93
Benz, E., 118
Bergson, H. 16, 17, 84, 126
Bernard, L. L., 135
Beth, 16
Bleibtreu, K., 104
Bolk, L., 36, 64, 75, 126
Bruegel, P., 105
Brüening, W., 168
Burckhardt, J., 83

Castro, F., 91
César, 118
Caravaggio, 115
Cézanne, P., 106

Daimler, 118
Dart, R., 97
Descartes, R., 30, 87
Dewy, J., 13, 168
Diderot, D., 11, 102, 103
Dilthey, 17

Ernst, M., 110
Esculapio, 10, 11

Fichte, J. G., 29, 43
Fonk, P., 11, 13
Fourier, Ch., 95
Freud, S., 15, 73, 74, 78, 79, 80, 102, 103, 134, 137, 138, 140

Gauguin, P., 109
Gehlen, A., 9-21, 143 169n
Giotto, 111
Göpel, E., 110
Goethe, J. W. von, 21, 53, 105, 106, 142
Gogh, V. van, 109
Gorer, G., 27

Habermas, 12
Harich, 9
Hauptmann, G., 101
Houriou, M., 16
Hausenstein, W., 108
Hegel, G. W. F., 16, 17, 23, 24, 29, 83, 88
Heidegger, M., 61
Heinroth, H., 129
Herder, J. G., 33, 63, 64, 65, 126
Herodoto, 24, 160
Hobbes, Th., 137
Hodler, F., 105
Hofstätter, P. R., 99, 100
Hloz, A., 107
Huxley, J., 126, 130, 137, 138, 139

Ibsen, H., 101
Ionesco, E., 93

James, W., 85
Jensen, A., 120
Jung, C. G., 80, 135
Jünger, 15

Kafka, F., 91
Kant, L, 24, 27, 28, 29, 42, 43, 61, 64, 74, 144, 167
Kesting, H., 159
Kinsey, A. C., 103, 110
Klages, L., 167
Klee, P., 104, 107, 109
Kraft, G., 113

Leibl, W., 105, 106
Lévi-Strauss, C, 121, 146
Lorenz, K, 21, 67, 76, 77, 127, 128, 129, 130, 140, 162
Luhmann, N., 16

Malinowski, 17
Man, H. de, 82
Marc, F., 106
Marees, H. von, 105
Mead, M., 98
Mondrian, P., 107
Montesquieu, 16
Munch, E., 109, 110

Napoleón I, 118
Newton, sir Isaac, 106
Nietzsche, F., 11, 12, 13, 15, 38, 62, 63, 66, 75, 82, 102, 103, 110, 135
Nobel, A., 122
Novalis, 10

Onasis, 156
Ortega y Gasset, J., 114

Pareto, V., 13, 80, 126, 135
Picasso, P., 104
Platón, 10, 148
Pope, A., 102
Portmann, A., 35, 75, 76, 137
Pradines, M., 116
Proudhon, P. J., 95

Renoir, A., 111
Riesman, D., 110, 152
Rilke, R. M., 148
Rockefeller, 156
Roscher, W., 161
Rothacker, E., 97
Rousseau, J. J., 12, 78, 95, 102

Scheler, M., 16, 17, 30, 31, 32, 34, 68, 80, 87, 167
Schelling, F. W., 16, 29
Schelsky, H., 37, 93, 98, 99, 103
Schmitt, C, 13, 15
Schindewolf, O., 64
Schöllgen, W., 168
Schnädelbach, H., 169n
Schoeps, H. J., 168
Schopenhauer, A., 62, 70, 73, 105, 135
Schweinfurth, G., 143
Schwidetzki, I., 89
Sedlmayr, H., 108
Seurat, G., 106
Sexto Empírico, 151
Schaffer, 135
Schaftesbury, conde de, 104
Signac, P., 106
Sócrates, 10, 11
Spiller, J., 107
Staël, Mme G. de, 122
Storch, O., 35, 132, 144
Strindberg, A., 101
Sulzer, J. G., 104

Tácito, 24
Teniers, 105
Thibon, D., 164
Thomas, W. J., 116
Tinbergen, N., 127

Varagnac, A., 153
Vico, G. B., 91
Voltaire, 95

Watt, J., 118
Weber, A., 151, 153
Weber, M., 16, 74, 121, 157, 1
Weizsacher, C. F., von, 34n
Weizsacher, V. von, 33, 122
Whitman, 127

Zilsel, 148

ÍNDICE ANALÍTICO

Acción, 32, 33, 34, 37, 39, 43, 45, 55, 67, 78, 89, 135, 147, 168, 169
Ámbito, 36, 53, 54, 98
Antropología cultural, 26, 27, 37, 38, 98, 111
Antropología filosófica, 25, 27, 28, 29, 36, 61, 62, 87, 167-169
Antropología social, 25, 26
Arte, 91-92, 94, 106-108, 110-111, 139-140, 142-143, 145-148, 152, 158
Ascetismo, 30, 84, 85
Australopiteco, 76-77, 97, 113
Autoelaboración, 137, 139
Autoevidencia, 94-95, 102, 108, 145-146
Automatismo, 117-118, 119, 123
Autoridad funcional, 154, 155

Canibalismo, 76-77, 83-84
Carácter, 43-44, 52-54, 56
Ciencias naturales, 56-58, 106-107, 119, 121, 123
Civilización, 97-98
Clases, 154-155
Concentrado, 121
Conocimiento de sí mismo, 117-118
Convención, 101, 103-105, 108
Cultura, 27, 33, 36-38, 53-54, 100-102, 107-108, 120-122

Choque emocional, 133-134, 139-140

Degeneración, 38, 77
Derecho, 162-163
Disponibilidad, 45-47, 67
Domesticación, 76-77, 114-115
Dualismo, 29-32, 34, 36, 39, 66, 87

Eminencia, 156-157
Esfera cultural, 36, 65
Esfera de acción, 126
Espíritu, 29, 30, 55, 88-89
Esquema maternal, 140, 144
Estabilidad, 37-38
Estructura de la conciencia, 47 **48,** 59
Estudio conductual, 127-128
Ética, 91-92, 95, 121, 122, 1**62-163,** 164
Etnografía, 24, 25, 37
Etnología, 24, 26, 27, 37
Exceso de impulsos, 53-54, 68, 78, 80, 137-138
Excitadores, 128-131, 133-134, 136 137, 139-140, 143-144, 147
Excitantes, 53-54, 76-77, 147
Experiencia, 41-47, 49-50, 52, **53-54,** 55-56, 57, 122

Falta de especialización, 48, 64
Familia, 36, 77-78, 88-89, 90, 121, 157
Filogenética, 25, 62-63, 139
Física, 32

Flujo de la conciencia, 47-48, 52, 53

Genética, 25

Genio, 41, 104 105, 148-149

Historiología, 57-58

Ideas, 94, 95, 146
Impulso de agresión, 78
Indiferenciación, 133-136, 139-140, 148
Instinto, 30, 32-33, 37-39, 48, 52-55, 62-63, 64, 74-75, 76-79, 88-89, 103-104, 108, 115, 125-128, 131-138, 142-145
Instituciones, 38, 76, 78-91, 92-93, 94-97
Inteligencia, 30, 33
Inversión de la dirección del impulso, 147-148

Lenguaje, 27, 35-36, 44-45, 67, 68, 69-71, 74-75, 84-85, 98, 120, 121, 126, 132, 142

Magia, 108, 116, 117
Medio ambiente, 65
Mímica, 133-134, 139-140
Moral, 27, 38-39, 56, 78, 83-84, 88, 121, 161, 162-164
Motricidad adquirida, 67, 132

Naturaleza, 33, 35, 36, 39-40, 57-58, 63-65, 68, 77-78, 87, 97, 99-100, 102, 105-108, 109-111, 113-115, 117, 136
Normas, 53-54, 94-95, 99-101, 103-104, 108, 110-111

Objetividad, 30, 33, 67
Opiniones, 160, 163-164
Ornamentación, 143, 145-146, 147

Pérdida de seguridad, 91
Personalidad, 90
Plasticidad, 35, 37, 45, 53-54, 76, 77, 88-89, 126-127, 137, 140
Pragmatismo, 24-25, 32, 59, 168-169
Prehistoria, 24-25, 37
Primitivismo, 63-64
Problema cuerpo-alma, 62-63, 168-169
Propiedad, 89, 98-99, 116, 154-156
Psicoanálisis, 31, 62, 78, 102-104, 134-135
Psicología de la configuración, 142

Racionalidad, 24
Razón, 24
Receptividad al mundo, 33, 68, 70, 75
Reducción de los instintos, 78, 80, 88-89, 126-127, 130, 132, 133, 134-136, 139, 144, 146
Reemplazo de órganos, 114-115
Represión, 76-77, 103-104
Residuos instintivos, 80-81, 126, 131, 133-134, 136-140, 144
Retardación, 64, 126-127

Símbolos, 50-53, 67, 69-71, 117-118, 143
Simetría, 141, 142, 144-146
Situación única del hombre, 35-36
Subjetivismo, 92-95
Superación de órganos, 115-115
Superestructura, 119

Técnica, 34, 40, 56-58, 59, 65, 113, 114, 116-123, 151, 164
Teleética, 162-164
Tradición, 82, 94-95, 108-111, 121

Umbrales culturales, 152-153

Valores de cambio, 66-67